



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1996

L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque: L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès des Dieu

Rossier, François

Abstract: Intercessory prayer – the fact of praying or intervening verbally in favor of another – such as it is presented in the Bible, is a phenomenon which has been scarcely studied up till now. That is probably due in part to the fact that the few substantial monographs dedicated to this subject have to some extent disqualified biblical intercession, seeking to demonstrate that this concept should be considered as the expression of a vestige of primitive religious practices arising out of superstition or magic. This present study postulates a different origin for intercession. If the human person in the Bible beseeches God in favor of another, he/she is using in his/her relationship with God a practice that is neither superstitious nor magical, but, put simply, anthropological and social. Intervention in favor of a third person, recourse to a third person to obtain such and such a favor, is clearly of great effectiveness in human society because it brings into play relational and interpersonal values of the highest importance; therefore human intercession was deemed worthy of expressing a part of the relationship between God and the human person. Intercession as it practiced by human beings among themselves is the source in which we should seek the origins of intercession addressed to God. Thus the Hebrew Bible – the original nucleus of the Scriptures – contains precisely a remarkable series of intercessions among human beings. In the canonical order of the biblical books, we have the intercessions of Juda (Gen. 44: 18-34), Rahab (Josh. 2: 12-13), Jonathan (1Sam. 19: 4-5), Abigail (1Sam. 25: 24-31), Joab (2Sam. 14: 2-20), Bathsheba (1Kings 2: 20-21), the King of Aram (2Kings 5,6), Ebedmelek (Jer. 38: 9), and Esther (Esth. 7:3-4.6). With the aid of a definition of intercession of a narrative type (genre), detailed research on these texts enables us to establish a kind of phenomenology of intercession among human beings as it appears in the Hebrew Bible, shedding light on its mode of functioning, and, in particular, on the reasons for its success and/or its effectiveness. Besides, many indications appear in the various examples of intercession practiced among human beings, which invite us to read these examples as models for intercession directed towards God. The study of an example of biblical intercessions addressed to God, whose of Amos (Am. 7: 1-6), demonstrates that intercession before God can be analyzed by use for the same methodological instruments as intercession among human beings, and confirms the fact that intercession before God follows the same procedure as intercession among human beings. The phenomenon is fundamentally the same because the latter is found at the origin of the former.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-156840>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Rossier, François (1996). L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque: L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès des Dieu. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Editions Universitaires / Vandenhoeck Ruprecht.

Rossier L'intercession entre les hommes
dans la Bible hébraïque

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Publié au nom de l'Institut biblique
de l'Université de Fribourg Suisse,
du Séminaire d'égyptologie
de l'Université de Bâle,
de l'Institut d'archéologie et de philologie
du Proche-Orient ancien de l'Université de Berne
et de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien

par Othmar Keel et Christoph Uehlinger

L'auteur:

François Rossier est né en 1957 à Fribourg (Suisse). Après avoir obtenu une licence de lettres à l'Université de cette même ville, il entre dans la Société de Marie (Marianistes) en 1984. Il enseigne ensuite le français dans un collège à Kara, au Togo. Puis, de 1987 à 1992, il effectue une licence en théologie biblique à l'Université Grégorienne de Rome. En 1991, il est ordonné prêtre. Il entreprend alors, en Suisse, en Israël et aux Etats-Unis, de préparer un doctorat en Ancien Testament, qu'il obtient en 1995, de l'Université de Fribourg (Suisse). Actuellement, il enseigne l'exégèse biblique à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, à Abidjan, en Côte d'Ivoire.

François Rossier

L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque

L'intercession entre les hommes
aux origines de l'intercession
auprès de Dieu

Thèse de doctorat présentée à la Faculté
de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour obtenir le grade de Docteur

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rossier, François:

L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.

L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu

François Rossier – Fribourg, Suisse: Ed. Univ.; Göttingen:

Vandenhoeck und Ruprecht.

(Orbis biblicus et orientalis; bd.152)

Zugl.: Fribourg, Univ., Diss., 1995.

ISBN 3-525-53788-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISBN 3-7278-1101-3 (Ed. Univ.)

NE: GT

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, Suisse, en sa séance du 7 novembre 1995, sur la proposition de MM. les professeurs Adrian Schenker (1^{er} rapporteur), Yohanan Goldman (2^e rapporteur) et Guy Bedouelle (Doyen).

Les originaux de ce livre prêts à la reproduction
ont été fournis par l'auteur

© 1996 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 3-7278-1101-3 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53788-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

*À la mémoire de mon père
Dr. Robert Rossier*

*et
à Roland Maurer
en témoignage d'amitié*

AVANT-PROPOS

Par ces quelques lignes, je voudrais exprimer ma profonde reconnaissance à l'égard de tous ceux dont la contribution a permis la réalisation du présent travail.

En premier lieu, je voudrais nommer mes confrères de la Société de Marie (Marianistes), de Suisse et des États-Unis, pour l'appui et l'aide qu'ils m'ont prodigués. Mon supérieur provincial, le R.P. Leo Müller sm, m'a ainsi généreusement accordé le temps et les conditions de travail nécessaires à la rédaction d'une thèse. Il m'a aussi donné la possibilité d'effectuer, dans ce cadre, de fructueux séjours d'études en Israël et aux États-Unis. Quant à M. Eugène Claret sm, il a bien voulu se donner la peine de revoir et de corriger la langue de ce travail. Que ces confrères, et tous les autres, en soient remerciés.

Ma reconnaissance va également au défunt R.P. Dermot Cox ofm, ancien professeur d'exégèse à l'Université grégorienne de Rome, qui, par son enseignement stimulant, a su éveiller en moi un intérêt toujours croissant pour la Bible hébraïque.

Je voudrais, surtout, remercier d'une façon toute particulière le R.P. Adrian Schenker op, professeur d'Ancien Testament à l'Université de Fribourg, qui a accepté de me diriger dans mes recherches. Sa disponibilité, son érudition, sa compétence et, aussi, sa gentillesse m'ont été d'un secours et d'un réconfort des plus précieux.

Ma vive gratitude va enfin au Prof. Christoph Uehlinger, de l'Université de Fribourg, qui a bien voulu recevoir le présent travail pour qu'il soit publié dans la collection OBO.

Fribourg, août 1996

François Rossier

SOMMAIRE

Introduction.....	1
L'état de la question: un déficit.....	1
Le propos: la question des origines	4
Les insuffisances du vocabulaire.....	7
Une définition «narrative».....	8
Les contraintes de la définition	12
Les textes retenus	15
 I: L'intercession de Juda: Gn 44,18-34	16
Le contexte	16
Le contexte littéraire	16
La question historico-critique et l'arrière-fond historique	17
Le cadre narratif: des manques à combler	19
Les personnages: A, l'intercesseur.....	21
Une contre-figure négative.....	21
Une contre-figure positive	22
Un intercesseur libre	24
Les personnages: B, le bénéficiaire	24
Les personnages: B', un bénéficiaire second	25
La situation défavorable	26
Les personnages: C, le sujet-compétent	28
Le jeu des sous-entendus.....	31
Le texte: l'intercession proprement dite.....	31
L'intercession: sa place dans le chapitre	33
Le plan	34
Le v. 18.....	36
Les vv. 19 à 29	38
Le v. 19	39
Le v. 20	39
Le v. 21	40
Le v. 22	40
Le v. 23	41
Le v. 24	42
Le v. 25	43

Le v. 26	44
Les vv. 27 à 29	44
Les vv. 30 à 32	46
Les vv. 30 et 31	46
Le v. 32	48
Les vv. 33 et 34: vers le dénouement	49
 II: L'intercession de Rahab: Jos 2,12-13	52
Une intercession	52
Un intercesseur non confondu avec les bénéficiaires	53
Un intercesseur en situation d'infériorité	54
Personnages et action: les sujets-compétents et la mission	56
Le contexte	57
Un sujet-compétent qui envoie en mission	59
Des sujets-compétents qui sont envoyés en mission.....	60
Chez Rahab	61
Personnages et action: l'intercesseur et le sauvetage	62
Un intercesseur qui a déjà sauvé	64
Un intercesseur qui s'explique.....	65
Personnages et action: les bénéficiaires et la requête	67
La requête: une intercession	69
Un acquiescement sous condition	71
La conclusion et l'épilogue	72
 III: L'intercession de Jonathan: 1S 19,4-5	75
Le contexte	75
Une nouveauté.....	79
Les personnages: A, l'intercesseur	80
Des motivations internes	80
Des facteurs propices	84
Les personnages: B, le bénéficiaire	85
Les personnages: C, le sujet-compétent	86
Une intercession différée.....	88
Une intercession racontée et rapportée	88
Les vv. (3-) 4a	89
Les vv. 4b-5: l'intercession	91
La structure	91
Les arguments	93
Des adjurations	96
La réponse de Saül.....	98

IV: L'intercession d'Abigaïl: 1S 25,24-31	100
Une intercession?.....	101
Les personnages: C, le sujet-compétent	103
Les personnages: B, le(s) bénéficiaire(s).....	104
Les personnages: A, l'intercesseur	107
Les personnages: A', l'initiateur.....	110
Les personnages: D, l'adjuvant	112
Un référent ultime	114
Les oppositions	115
Le conflit	117
Les enjeux	120
Les présents	123
Les paroles d'Abigaïl	125
Le préambule	125
Le plan.....	126
Défendre un coupable	127
Protéger le sujet-compétent contre lui-même	128
Mettre le sujet-compétent en évidence	129
Le dénouement	132
 V: L'intercession de Joab: 2S 14,2-20	135
Une intercession?.....	137
Les personnages: C, le sujet-compétent	138
Un personnage indécis et ambigu	138
Le conflit ou la situation défavorable.....	141
2S 13,39	141
Pourquoi une intervention indirecte?	142
Un sujet-compétent hostile?.....	144
Les personnages: A, l'intercesseur	145
Les intentions de l'intercesseur	148
Les personnages: B, le bénéficiaire	150
Le moyen de l'intercession: une mise en abyme mise en scène	151
La mise en scène: un intercesseur deuxième	153
La mise en scène: un bénéficiaire deuxième	156
La mise en abyme: un bénéficiaire troisième	157
La mise en abyme: un intercesseur troisième	159
Le dialogue	159
Les vv. 4-5a: le premier échange.....	160
Les vv. 5b-8: le deuxième échange	161
Les vv. 9-10: le troisième échange.....	164

Le v. 11: le quatrième échange	165
Le v. 12: le cinquième échange	166
Les vv. 13-17: une parole sans réplique	166
L'ange de Dieu	169
Le v. 18: le premier contre-échange	171
Les vv. 19-20: le deuxième contre-échange	171
Les vv. 21-22: le troisième et dernier contre-échange	172
 VI: L'intercession de Bethsabée: 1R 2,20-21	174
Les personnages: B, le bénéficiaire	174
Une situation défavorable?	177
Le statut d'Abishag	179
Le précédent d'Absalom	181
La démarche d'Adoniah	182
La stratégie du personnage	183
Les personnages: A, l'intercesseur	186
Un intercesseur «idéal»?	188
La démarche de Bethsabée: l'intercession	191
Les personnages: C, le sujet-compétent	195
L'échec	197
Une sentence injuste?	200
Pour conclure	201
 VII: L'intercession du roi d'Aram: 2R 5,6	203
La nouveauté dans le contexte	203
Une intercession superflue?	205
Les personnages: B, le bénéficiaire	207
La situation défavorable	209
Des personnages supplémentaires: les adjuvants	212
Les personnages: A, l'intercesseur	214
Les dons et la lettre: le contenu de l'intercession	216
L'intercession: le texte de la lettre	217
Les personnages: C, le sujet-compétent?	219
La réaction royale	221
La résolution: le véritable sujet-compétent	222
 VIII: L'intercession d'Ébedmélek: Jr 38,9	225
Le contexte	226
La situation défavorable	228

Un roi au courant?	230
Les personnages: D, les opposants	232
Les enjeux	233
Les personnages: C, le sujet-compétent	234
Les personnages: B, le bénéficiaire	236
Les personnages: A, l'intercesseur	237
Un intercesseur inconnu	238
Les motivations	240
Un cinquième personnage	242
Avant l'intercession: les vv. 7-8	243
L'intercession: le v. 9	245
L'argumentation	247
Après l'intercession: les vv. 9-12 et 13ss	249
La récompense: 39,15-18	251
 IX: L'intercession d'Esther: Est 7,3-4.6 (Est 4-9)	253
Une intercession?	253
Un intercesseur non confondu avec le bénéficiaire	253
Des personnages supplémentaires	254
Un intercesseur libre	254
Une première intercession	255
Le contexte: le livre	256
Le livre: texte, historicité et genre	257
Les personnages: D, l'opposant	259
La situation défavorable	260
Les personnages: A', l'initiateur	261
Les personnages: A, l'intercesseur	263
Les personnages: B, le bénéficiaire	264
Les personnages: C, le sujet-compétent	265
Les chapitres 4-9: une intercession en déploiement	267
Les vv. 4,8-14	269
Les vv. 4,15-17	272
Les vv. 5,1-5a	274
Une réaction surprenante	276
Les vv. 5,5b-8	278
Les vv. 7,1-4	281
L'argumentation	284
Les vv. 7,5-6	286
Les vv. 8,3-5	288
Les vv. 9,12-13	291

X: L'intercession profane: résultats	294
Des exemples nombreux et détaillés	294
Des valeurs humaines	294
Des textes profanes ou séculiers	295
Des hommes et des individus	297
Des «rois»	297
Des situations de vie ou de mort	298
Les raisons d'un échec	299
Dieu	301
Des variables: entre autres, les accès privilégiés	303
 XI: Les intercessions d'Amos: Am 7,1-6	305
Les personnages: A, l'intercesseur	306
Amos se considère-t-il comme un prophète?	308
La situation défavorable: les visions	311
La première vision	314
La deuxième vision	316
L'intercession proprement dite	319
La réaction	319
L'argumentation	323
Les personnages: B, les bénéficiaires	325
Au-delà de Jacob?	328
Les personnages: C, le sujet-compétent	330
Le résultat: succès ou échec?	331
Des intercessions qui cessent	333
Des obstacles à l'intercession?	336
Avant de conclure	337
 Conclusion	339
Le primat des personnes	339
Le «Sitz im Leben»	339
Une perspective historique	341
 Bibliographie	344
L'intercession	344
Les textes	348
Liste des abréviations	378

INTRODUCTION

L'ÉTAT DE LA QUESTION: UN DÉFICIT

Rares sont les monographies qui ont été consacrées exclusivement à l'intercession telle qu'elle apparaît dans la Bible hébraïque. On peut recenser deux livres, dont le plus récent a été publié il y a déjà plus de quarante ans¹, et deux articles de revues ou de mélanges². D'autres ouvrages ont certes été consacrés au phénomène de l'intercession, mais soit ils se limitent à un intercesseur en particulier³, soit, au contraire, leur perspective dépasse le cadre de la Bible hébraïque⁴. C'est du reste aussi le cas des articles consacrés à l'intercession par des dictionnaires ou encyclopédies à vocation biblique ou religieuse⁵. Le thème de l'intercession a été aussi abordé dans le contexte d'études consacrées, par exemple, soit à la prière⁶, soit à la médiation⁷. Si, la liste des titres s'allonge, cela ne doit pas faire illusion. Dans la

¹ Les deux ouvrages sont ceux de P.A.H. DE BOER, *De voorbede in het Oude Testament*. (OTS), Leiden, 1943; et de F. HESSE, *Die Fürbitte im Alten Testament*. Erlangen, 1951.

² Il s'agit des articles de J. SCHARBERT, «Die Fürbitte im Alten Testament.» In: R. BEER – A. LEIDL – K. MÜHLEK – F. SCHRÖGER (Hrsg.), «*Diener in Eurer Mitte*». *Festschrift für Dr. Antonius Hoffmann, Bischof von Passau, zum 75. Geburtstag*. Passau, 1984, pp. 91-109; et du même J. SCHARBERT, «Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testaments.» In: *TGl* 50 (1960), pp. 321-338.

³ Comme E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*. Lund, 1988; ou H.G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*. Gütersloh, 1963 (pp. 140-205: «Das Fürbittamt des Propheten»).

⁴ C'est le cas de D.M. CRUMP, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*. Tübingen, 1992; de N. JOHANSSON, *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprecher für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*. Lund, 1940; ou de L. VISCHER, *Intercession*. Geneva, 1980.

⁵ On en découvrira le détail dans la bibliographie consacrée à l'intercession, en fin de volume.

⁶ On trouve ainsi des informations sur l'intercession dans S.E. VALENTINE, *Prayer in the Bible. The Drama of Divine-Human Dialogue*. Minneapolis, MN, 1993; M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia greca. Studi sul vocabolario dei LXX*. Roma, 1992; K. HEINEN, *Das Gebet im Alten Testament. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur hebräischen Gebetsterminologie*. Roma, 1971, pp. 13-60; ou encore H. G. REVENTLOW, *Gebet im Alten Testament*. Stuttgart, 1986, pp. 228-264.

⁷ N. KLAES, *Stellvertretung und Mission*. Essen, 1968; tout comme J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*. Freiburg – Basel – Wien, 1964, consacrent, par exemple, une partie de leur travail à l'intercession.

plupart des cas, l'intercession dans la Bible hébraïque n'est pas traitée pour elle-même, mais en relation à un thème plus vaste ou connexe.

De fait, on relève un certain déficit dans le traitement de l'intercession comme phénomène à part ou en soi. On découvre ainsi maints dictionnaires ou encyclopédies, bibliques ou religieux, juifs ou chrétiens – même parmi les plus récents et les plus exhaustifs – qui n'ont pas d'entrée pour l'intercession ou qui se contentent là de simples renvois⁸. Quant aux théologies, chrétiennes, de l'Ancien Testament, c'est «en passant», çà et là, au fil des investigations, et non pas de façon systématique, qu'elles traitent de l'inter-

⁸ C'est ainsi le cas de AA.VV., *Encyclopaedia Judaica*. 8. Jerusalem, 1972 (pas d'entrée); C. ADLER et al. (éd.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. VI. New York – London, 1904, 1916 and 1925 (pas d'entrée); P.-M. BOGAERT et al. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Maredsous, 1987 (pas d'entrée); J. BRICOUT (éd.), *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. III. Paris, 1926 (pas d'entrée); H. BRUNOTTE – O. WEBER (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*. I. Göttingen, 1956 & 1961 (pas d'entrée); G.A. BUTTRICK et al. (éd.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. II. Nashville, TN – New York, 1962 (p. 718: seulement des renvois); K. CRIM et al. (éd.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Supplementary Volume*. Nashville, TN, 1976 (pas d'entrée); M. ELIADE (éd.), *The Encyclopedia of Religion*. VII. New York – London, 1987 (pas d'entrée); E. FAHLBUSCH et al. (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*. I. Göttingen, 1986³ (pas d'entrée); D.N. FREEDMAN et al. (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*. III. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992 (pas d'entrée); A.-M. GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*. Paris, 1989 (pas d'entrée); M. GOZZINI et al. (éd.), *Enciclopedia delle religioni*. III. Firenze, 1970 (pas d'entrée); K. HENNIG (Hrsg.), *Jerusalem Bibel-Lexikon*. Neugausen – Stuttgart, 1989 (pas d'entrée); J. HERGENRÖTHER – F. KAULEN (Hrsg.), *Weber und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Zweite Auflage, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten*. IV. Straßburg – München – St. Louis, MO, 1886 (pas d'entrée); A.T. KHOURY (Hrsg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*. Graz – Wien – Köln, 1987 (pas d'entrée); T. KLAUSER (Hrsg.), *RAC*. VIII. (pas d'entrée); G. KRAUSE – G. MÜLLER (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. XI. Berlin – New York, 1983 (pas d'entrée); I. LANDMAN (éd.), *The Universal Jewish Encyclopedia in Ten Volumes*. V. New York, 1948 (p. 577: seulement un renvoi); X. LÉON-DUFOUR et al. *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris, 1981 (col. 576: seulement des renvois); L. PACOMIO (éd.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. II. Torino, 1977 (pas d'entrée); L. PIROT – A. ROBERT (éd.), *DBS IV*, (pas d'entrée); P. POUPARD (éd.), *Dictionnaire des religions*. I. 3^e édition revue et augmentée. Paris, 1993 (pas d'entrée); P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo (MI), 1988 (p. 756: seulement des renvois); W. SMITH – J.M. FULLER (éd.), *A Dictionary of the Bible. Comprising its Antiquities, Biography, Geography and Natural History*. I/II. London, 1893 (pas d'entrée); A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (éd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*. VII-2. Paris, 1927 (pas d'entrée); F. VIGOUROUX (éd.), *Dictionnaire de la Bible*. III. Paris, 1903 (pas d'entrée); ou A. WESTPHAL (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Les choses, les hommes, les faits, les doctrines*. I. Paris, 1932 (p. 545: seulement des renvois).

cession⁹. Enfin, si la question du rapport entre intercession et prophétie a suscité un certain nombre de monographies¹⁰, les études sur le prophétisme pris dans son ensemble, juives ou chrétiennes, en revanche, n'accordent à l'intercession qu'une place réduite, si tant est qu'elles lui en accordent une¹¹. «Pire», on a même pu commenter un texte comme Ex 32, qui contient pourtant une des intercessions les plus importantes de toute la Bible hébraïque – celle de Moïse – sans faire état de l'intercession¹².

À cela s'ajoute le fait que les deux ouvrages qui ont pour sujet exclusif l'intercession dans l'Ancien Testament ont ceci de paradoxal que si, d'une part, ils rendent justice à l'intercession en consacrant à cette dernière une étude complète, ils ont pour résultat, d'autre part et d'une certaine manière,

⁹ Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testament. Teil 3. Gott und Mensch*. Leipzig, 1939, pp. 121-125; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel – Paris, 1955, pp. 166-171, 234-239; H.D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments. Band 2. Israels Weg mit JHWH*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, pp. 69, 94, 98, 192-193, 266-269, 286-288; G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament. I. Théologie des traditions historiques d'Israël*. Genève, 1963, pp. 91, 255-258, 280-281; IBID., *Théologie de l'Ancien Testament. II. Théologie des traditions prophétiques d'Israël*. Genève, 1967, pp. 47-48, 66-67, 113, 162-163, 181, 192, 238-239, 363; C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève, 1985, pp. 95, 310; et W. ZIMMERLI, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1972, pp. 85, 89, 155-157, 162. J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*. Würzburg, 1995, pp. 341-344, ne contient, quant à lui, pas même d'entrée «Fürbitte» dans son index.

¹⁰ Voir S.E. BALENTINE, «The Prophet As Intercessor: a Reassessment.» In: *JBL* 103 (1984), pp. 161-173; A.S. HERBERT, «The Prophet as Intercessor.» In: *BaptQ* 13 (1949), pp. 76-80; H.W. HERTZBERG, «Sind die Propheten Fürbitter?» In: E. WÜRTHWEIN – O. KAISER (Hrsg.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Artur Weiser zum 70. Geburtstag am 18. 11. 1963 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Göttingen, 1963, pp. 63-74; E. JACOB, «Prophètes et intercesseurs.» In: M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (éd.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*. Paris, 1981, pp. 205-217; H.G. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*. Gütersloh, 1963, pp. 140-205; et A.B. RHODES, «Israel's Prophets as Intercessors.» In: A.L. MERRILL – T.W. OVERHOLT (éd.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*. Pittsburgh, 1977, pp. 107-128.

¹¹ Par exemple, L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. Introducciones y comentario. I. Isaías. Jeremías*. Madrid, 1980, pp. 60-63, consacrent à l'intercession un sous-chapitre de quatre pages; S. AMSLER – J. ASURMENDI – J. AUNEAU – R. MARTIN-ACHARD, *Les prophètes et les livres prophétiques*. Paris, 1985, pp. 178, 205-206, ne traitent pas de l'intercession pour elle-même, mais seulement et brièvement en relation avec Jérémie et Ézéchiël; M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg, 1984, pp. 140, 224, 227, ne consacre aucun chapitre ou paragraphe à l'intercession et ne la mentionne qu'en rapport avec Am 7,1-6, Jr 7,16 et Gn 18,22ss.; A.J. HESCHEL, *The Prophets*. New York, 1962, pp. vii-xi, 507-518, ne contient aucune entrée sous «Intercession» dans la table des matières ou dans l'index des noms et sujets, pourtant très détaillés.

¹² C'est le cas de M. NOTH, *Exodus. A Commentary*. Philadelphia, 1962, pp. 246-248.

de disqualifier cette même intercession. Ils font ainsi tous deux remonter le phénomène «intercession» à ce qui ressortirait aux conceptions les plus anciennes des rapports de l'homme au monde divin. Pour l'un, le but de l'intercession tiendrait alors dans la restauration de l'harmonie de l'ordre vital donné par Yahvé, en rompant l'influence de pouvoirs divins défavorables¹³. Afin de contrebalancer cette dimension quasi magique de l'intercession, cet auteur évacue la contribution de l'intercesseur et toute initiative de sa part, en réduisant son intervention à un événement exclusivement rapporté à Dieu. L'intercession devient ainsi une simple commission confiée par Dieu à l'intercesseur. Si ce dernier intercède, c'est uniquement pour permettre qu'une parole divine soit délivrée¹⁴.

Le second auteur reprend cela, mais dans une perspective plus directement liée à l'évolution de la religion: pour lui, l'origine de l'intercession est à rechercher dans des perceptions magiques¹⁵ et forcément anciennes du rapport à Dieu; l'intercession serait alors l'expression, dans le yahvisme, c'est-à-dire dans un contexte religieux plus évolué et plus personnalisé, de ce qu'étaient les anciennes pratiques magiques par lesquelles des hommes doués de pouvoirs particuliers pouvaient agir sur la divinité¹⁶. Si ces deux ouvrages reconnaissent, à côté de cela, le rôle important que l'intercession occupe dans la Bible hébraïque, c'est pour dire que cette importance est en fin de compte très localisée, soit dans l'espace, soit dans le temps. Toute valeur permanente, en soi, de l'intercession se trouve ainsi niée. Ce qui pourrait expliquer le peu d'intérêt général constaté – il y a évidemment des exceptions¹⁷ – à propos de l'intercession.

LE PROPOS: LA QUESTION DES ORIGINES

Face à un tel déficit, la question se pose alors de savoir si, dans la Bible hébraïque, l'intercession est bien un épiphénomène passager ou occasionnel

¹³ Cf. P.A.H. DE BOER, *De voorbede...*, p. 221.

¹⁴ Cf. *IBID.*, p. 217.

¹⁵ Par «pratique magique», il faut entendre toute pratique par laquelle l'homme veut agir sur le divin selon un principe de causalité purement mécanique; G. FOHRER, «Prophétie une Magie.» In: *ZAW* 78 (1966), pp. 27-28, précise ainsi que «so lässt Magie sich bestimmen als die mit einer der Naturkausalität übergeordneten mechanischen Kausalität arbeitende Verwertung numinoser Apperzeption im Dienst der eigenen Wunscherfüllung».

¹⁶ Cf. F. HESSE, pp. 14-24. Cela étant, L. VISCHER, p. 25, partage ce point de vue; et N. JOHANSSON, pp. 3-4, parle lui aussi, en matière d'intercession, de pouvoirs particuliers réservés à quelques privilégiés.

¹⁷ Cf., dans la bibliographie en fin de volume, la liste des ouvrages et articles qui traitent de l'intercession; leur nombre ne doit pas faire oublier que, généralement, seule une part réduite de ces écrits est consacrée à l'intercession telle qu'elle se présente dans la Bible hébraïque.

dans la relation de l'homme à Dieu. Ce déficit demande alors de partir à la recherche de l'intercession telle qu'elle apparaît dans cette même Bible hébraïque qui constitue le noyau originel des Écritures. Il ne s'agit en fait pas tant de recenser ses occurrences – cela a déjà été fait¹⁸ – que de poser à son sujet la question des origines.

Le propos de ce travail est, en conséquence, d'envisager une autre explication au recours à l'intercession que celle qui postule une origine de type magique à cette dernière, et cela à travers l'examen du «Sitz im Leben» de l'intercession, au sens le plus fort de cette expression. L'hypothèse de départ est la suivante: dans la Bible hébraïque, il est possible d'expliquer le recours à l'intercession, dans le cadre des relations entre l'homme et Dieu, à partir de l'usage de cette même intercession dans le contexte des relations inter-humaines. Autrement dit, l'origine de l'intercession biblique peut être située dans la réalité des relations ordinaires entre les hommes¹⁹, et non pas dans la magie. C'est alors – et cela fait partie de l'hypothèse de départ – parce que l'intercession telle qu'elle est pratiquée par les hommes entre eux, met en jeu un système de valeurs humaines et sociales de premier plan, qu'elle a été jugée digne d'exprimer une des modalités possibles des relations entre l'homme et son Dieu. L'hypothèse propose donc de voir dans l'intercession entre les hommes – par là, il faut entendre une intercession qui s'adresse à un être humain – et donc *profane*, l'origine de l'intercession *sacrée*, c'est-à-dire de l'intercession pratiquée auprès de Dieu. Cela signifie également que si l'intercession sacrée dérive ou s'inspire de l'intercession profane à cause des qualités relationnelles de cette dernière, l'intercession sacrée assume ces qualités et acquiert à son tour une validité permanente puisque l'intercession profane – et, avec elle, les qualités qui la marquent – est une réalité sociologique et une pratique qui n'ont pas disparu avec les âges.

L'hypothèse envisagée suppose, comme corollaire, que l'intercession sacrée et l'intercession profane relèvent fondamentalement d'une même réalité. La chose n'a en effet pas toujours été admise²⁰; et, il est vrai que, fréquemment, quand on parle d'intercession à propos de la Bible, on court le risque de n'entendre généralement que l'intercession sacrée²¹. Or l'hypothèse de ce

¹⁸ Par De Boer notamment.

¹⁹ Par «hommes», il faut entendre ici – comme d'ailleurs dans le titre de la présente étude – «êtres humains».

²⁰ Par exemple, F. HESSE, p. 1, pose là, dès le départ, une distinction irréductible.

²¹ Cf. par exemple, J. SCHARBERT, «Fürbitte.» In: H. HAAG (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*. Einsiedeln – Zürich – Köln, 1968, col. 501; ou encore J. SCHARBERT, «Fürbitte.» In: M. GÖRG – B. LANG, *Neues Bibel-Lexikon. I*. Zürich, 1988-1991, col. 712.

travail part du principe que lorsqu'on intercède auprès de Dieu ou auprès d'un être humain, c'est au même procédé que l'on recourt. Il faut donc postuler une définition de l'intercession qui soit applicable aussi bien au domaine profane qu'au domaine sacré.

Le but et le plan du présent travail se présentent alors comme suit: une fois identifiés les exemples majeurs d'intercessions profanes dans la Bible hébraïque, il s'agira avant tout, à travers un examen minutieux de ceux-ci, texte après texte, de mettre à nu le phénomène «intercession profane» et ses procédés tels qu'ils apparaissent dans le texte biblique. Une phénoménologie de l'intercession en tant que réalité anthropologique et sociale pourra ainsi être dégagée. Ensuite, il s'agira de rechercher dans ces exemples d'intercessions profanes la présence d'indices pouvant signaler si l'intercession sacrée procède de l'intercession profane, ou du moins fonctionne de manière analogue. Une synthèse sera donc établie au sujet de l'intercession profane, pour déterminer s'il est déjà possible, à ce niveau, de rendre compte du passage de l'intercession profane à l'intercession sacrée.

La question des origines n'est pas close pour autant. Il conviendra ensuite d'analyser, au moyen de la même méthode, un exemple d'intercession sacrée, pour établir si l'intercession sacrée fonctionne bel et bien selon les mêmes principes et modalités que l'intercession profane. Cet exemple sera procuré par les intercessions d'Amos en Am 7,1-6. Il est précisément choisi dans la perspective de la question des origines posée par rapport à l'intercession. Le point de vue est alors historique puisque le livre d'Amos fournit, comme on le verra, le texte biblique reconnu comme étant le plus ancien à comporter une intercession sacrée.

Cela dit, le présent travail va considérer les textes à examiner dans une perspective canonique. Même s'il ne saurait être question d'ignorer le fait que les textes bibliques ont une histoire parfois longue et complexe derrière eux, c'est donc leur état final qui va être avant tout pris en compte. Cela répond au postulat du présent travail, qui pose l'intercession comme un phénomène anthropologique universel. C'est ce postulat qui assure à l'intercession la permanence du phénomène vu qu'une donnée anthropologique ne change pas avec l'Histoire, ni – jusqu'à un certain degré – avec les cultures. Cela dit, aborder les textes selon leur état actuel dans la Bible découle aussi du fait que l'analyse de ces textes sera essentiellement de type narratif car la définition de l'intercession qui va être retenue est de même type²².

²² À ce propos, la traduction en français du texte biblique sera, en général, faite en référence à É. DHORME, *La Bible. Ancien Testament. I & II*. (La Pléiade), Paris, 1956 & 1959.

LES INSUFFISANCES DU VOCABULAIRE

Il n'existe pas, en hébreu biblique, un vocabulaire qui soit propre à l'intercession²³. Certains verbes peuvent certes signifier «intercéder». Tel est notamment le cas de עָהַר au *hifil*, de פָּנֵה au *qal*, et, surtout, de פָּלַל au *hit-pael*²⁴. Ainsi en est-il, par exemple, de הִתְפַּלֵּל en Ex 8,4 ou 10,17; de פָּנֵה en Gn 23,8 ou Jr 27,18; et de הִתְפַּלֵּל en Gn 20,7, Dt 9,20, 1S 7,5, Ps 72,15 ou 2Ch 30,18. Ce dernier verbe est celui qui est le plus souvent employé pour désigner l'action d'intercéder et, d'ailleurs, cette signification lui est reconnue²⁵ au point que הִתְפַּלֵּל est considéré comme étant le terme technique typique de la prière d'intercession²⁶.

Pourtant, ce dernier verbe signifie aussi et tout simplement «prier»²⁷, comme, par exemple, en 1S 2,1, 1R 8,33, Jon 2,2, Ps 32,6 ou encore Is 16,12. Pire, en certains cas, comme en 2R 6,18 ou 2R 19,20 (Is 37,21), il désigne une action qui est même le contraire de celle d'intercéder, puisqu'il décrit là une intervention *contre* un tiers²⁸. C'est, du reste, dans une mino-

²³ Cf. M.-J. NICOLAS, «Intercession.» In: M. VILLER et al. (éd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. VII/2^e*. Paris, 1971, col. 1858.

²⁴ Cf. J.B. BAUER, «Intercession.» In: IBID. (ed.), *Sacramentum Verbi. An Encyclopedia of Biblical Theology. II*. New York, 1970, p. 398.

²⁵ Cf. E.A. SPEISER, «The Stem PLL in Hebrew.» In: *JBL* 82 (1963), pp. 301 et 304.

²⁶ Cf. D.R. AP-THOMAS, «Notes on Some Terms Relating to Prayer.» In: *VT* 6 (1956), p. 235.

²⁷ Cf. A. BERLIN, «On the Meaning of *pll* in the Bible.» In: *RB* 96 (1989), p. 350; ou M.D. GOLDMAN, «The Root פָּלַל and its Connotation with Prayer.» In: *ABR* 3 (1953), p. 2. Nombreux sont, du reste, les dictionnaires ou encyclopédies bibliques ou religieux qui, sans même traiter directement du verbe hébreu הִתְפַּלֵּל, présentent généralement l'intercession comme une forme de prière: L.D. BEVAN, «Intercession.» In: J. ORR et al. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopaedia. III*. Grand Rapids, MI, 1980 (réimpr. de 1929), p. 1484; B. KIRSCHNER – M. JOSEPH, «Fürbitte.» In: G. HERLITZ – B. KIRSCHNER (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. II*. Berlin, 1928, col. 848; T.C. O'BRIEN, «Intercession.» In: P.K. MEAGHER et al. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Religion. II*. Washington, DC – Philadelphia, 1979, p. 1819; C. VAGAGGINI, «Intercessione.» In: P. PASCHINI et al. (ed.), *Enciclopedia Cattolica. VII*. Città del Vaticano, 1951, col. 75; R.S. WALLACE, «Intercession.» In: G.W. BROMILEY et al. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia. Fully Revised, Illustrated, in Four Volumes. II*. Grand Rapids, MI, 1982, p. 858. D'autres situent l'intercession dans un contexte essentiellement liturgique: E. LENGELING, «Fürbitten.» In: *LThK* IV, col. 461; ou H. URNER, «Fürbitte.» In: K. GALLING (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. II*. Tübingen, 1958, col. 1170.

²⁸ E.A. SPEISER, «The Stem...», p. 305, note que «neither prayer nor intercession does adequate justice to the actual range of *hitpallel*, since the action involved is not necessarily verbal and the appeal is sometimes expressed in other ways, presumably by gestures»; Speiser cite alors les exemples de 1S 2,25 et Ps 106,30.

«intervenir [user de son influence] en faveur de quelqu'un»³². D'un point de vue étymologique, «intercéder» vient du verbe latin *intercedere*³³, qui signifie «venir, aller entre», d'où aussi «intervenir pour, s'interposer»³⁴. Nombre de dictionnaires ou encyclopédies religieux qui ont une entrée pour «intercession» reprennent cette définition avec son étymologie³⁵.

Il faut alors relever les divers sens du verbe «intervenir»: au départ, il signifie «arriver, se produire au cours d'un procès, d'une affaire», puis «prendre part à une affaire en cours, dans l'intention d'influer sur son déroulement» et, enfin, «entrer en action» ou encore «agir, jouer un rôle»³⁶. De tout cela, il résulte que l'intercession est une action, qui met en jeu des acteurs (au moins trois), qui est marquée par un début et qui vise à une fin. L'intercession est en effet l'*action* d'intercéder, c'est-à-dire d'intervenir en faveur d'un tiers. Cette action pose d'entrée de jeu deux acteurs, celui en faveur de qui on intervient et celui auprès de qui on intervient. Mais, en plus de cela, elle introduit un troisième acteur, celui qui intervient. De fait, le verbe «intervenir», tel qu'il a été défini, signale l'entrée en scène d'un acteur – nouveau donc – puisque l'action de ce dernier opère sur une affaire *déjà* en cours dans laquelle il n'était pas partie prenante au départ. Cette action vise à influencer sur l'affaire en question, c'est-à-dire à en modifier le cours. Plus exactement, l'intercession vise à transformer une affaire en cours, et ce dans un but précis, à savoir favorable à celui pour qui on intervient.

Avec une situation initiale défavorable à B; une intervention de A auprès de C seul compétent pour transformer la situation initiale défavorable en une situation finale favorable à B, ce sont alors tous les éléments constitu-

³² Voir É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française. IV. Édition intégrale*. Paris, 1964, col. 1678-1679; ou P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées. III*. Paris, 1963, p. 786.

³³ Voir O. BLOCH – W. von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris, 1975, p. 343.

³⁴ Voir F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*. Paris, 1934, p. 839.

³⁵ Cf. J. de BACIOCCHI, «Intercession.» In: G. JACQUEMET (éd.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*. V. Paris, 1962, col. 1870; P.J. MAHONEY, «Intercession.» In: *New Catholic Encyclopedia*. VII. Washington, DC, 1966, p. 566; M.-J. NICOLAS, col. 1858; T.B. SCANNELL, «Intercession (Mediation).» In: C.G. HERBERMANN et al. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*. VIII. New York, 1910, p. 70; ou J.G. TASKER, «Intercession.» In: J. HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*. VII. New York, 1951, p. 382.

³⁶ Cf. P. ROBERT, *Dictionnaire... IV*. Paris, 1963, p. 62. Cela établit d'ailleurs un lien entre le vocabulaire de l'intercession des langues latines et celui de la langue hébraïque: tous deux paraissent en effet avoir une origine juridique; cf. à propos de פלל, A. BERLIN, «On the Meaning...», p. 351, et E. JACOB, «Prophètes...», p. 214.

tifs d'un récit qu'on découvre ici énumérés et contenus dans la définition de l'intercession:

«Un récit idéal commence par une situation stable qu'une force quelconque vient perturber. Il en résulte un état de déséquilibre; par l'action dirigée en sens inverse, l'équilibre est rétabli; le second équilibre est bien semblable au premier, mais les deux ne sont jamais identiques»³⁷.

De ce point de vue, l'intercession est un récit en soi. La situation stable par laquelle commence la récit et qu'une force quelconque vient perturber, et l'état de déséquilibre qui en résulte constituent la *situation défavorable* de celui en faveur de qui on intercède; dans une intercession, puisqu'on intervient en *faveur* d'un tiers, cela postule en effet que la situation de ce dernier est précisément *défavorable*, au sens large du terme. Cela posé, l'action dirigée en sens inverse et visant à rétablir l'équilibre est alors l'*intercession* proprement dite. Le second équilibre, qui clôt le récit, est quant à lui le *résultat* (*succès ou échec*) de l'intercession.

Dans cette perspective, les acteurs ou protagonistes concernés sont situés, dans le récit, à travers leur fonction entendue comme «l'action d'un personnage, définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue»³⁸. Comme l'intrigue est, dans le cas présent, une intercession, les personnages mis en jeu sont: A, celui qui effectue l'intercession ou l'*intercesseur*; B, celui en faveur de qui A intervient ou le *bénéficiaire* de l'intercession³⁹; C, celui auprès de qui A intervient, c'est-à-dire celui qui a la compétence de remédier à la situation défavorable de B, soit donc le *sujet-compétent*⁴⁰. De fait, la caractéristique de l'intercession est que A, l'initiateur de l'action, n'a pas la compétence de remédier directement ou par lui-même à la situation défavorable de B. Son action est avant tout un *faire-faire* ou une *manipulation*⁴¹.

Dans la mesure où l'intercession est aussi une demande, voire une prière, cela implique en outre que l'intercesseur se trouve dans une situation infé-

³⁷ T. TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme?* 2. Poétique. Paris, 1968, p. 82.

³⁸ Cf. C. BREMOND, *Logique du récit*. Paris, 1973, p. 131.

³⁹ Cela ne préjuge en rien de la question de savoir si B est ou non aussi bénéficiaire d'une issue favorable de l'intercession. Quoi qu'il en soit du résultat de l'intercession, B demeure en effet toujours bénéficiaire de l'intercession en elle-même.

⁴⁰ C'est par souci de simplification et de commodité que l'expression «sujet-compétent» est ici choisie. Elle est par conséquent notamment indépendante de la notion de «compétence» utilisée en sémiotique.

⁴¹ Cf. J.-M. ADAM, *Le texte narratif. Traité d'analyse textuelle des récits*. Paris, 1985, pp. 70-95.

rieure, ou tout au plus égale, à celle du sujet-compétent⁴². L'intercession exclut donc tout moyen de pression sur le sujet-compétent autre que celui du discours. Parfois celui qui déclenche l'action n'a d'ailleurs pas même accès au sujet-compétent; c'est l'exemple de Mardochée dans le livre d'Esther. Dans un tel cas, l'initiateur de l'intercession est distinct de l'intercesseur proprement dit. D'autres personnages que ceux mentionnés jusqu'ici peuvent ainsi jouer un rôle dans une intercession: c'est le cas, précisément, de l'*initiateur* de l'intercession, tel Mardochée qui incite alors Esther à intercéder; mais c'est aussi le cas de personnages qui s'opposent au but recherché par l'intercession, soit des *opposants*, tel Haman, le méchant vizir du livre d'Esther, ou au contraire qui aident à l'obtention du but recherché par l'intercession, soit des *adjuvants*, tel Yahvé pour l'intercession d'Abigaïl en 1S 25⁴³. Contrairement cependant au trois premiers personnages, ces personnages-ci ne sont pas nécessaires pour qu'il y ait intercession.

Cela étant, il faut encore préciser que l'intercession en tant que récit suppose toujours une unité narrative plus ample puisque l'action de l'intercession vise à remédier à une situation dégradée préexistante. En tant que récit, l'intercession est donc aussi une sous-unité – en l'occurrence une *séquence narrative*⁴⁴ – d'un récit plus complexe. Cela dit, une séquence narrative donne déjà l'impression d'un «tout achevé»⁴⁵ puisqu'elle est composée d'une «série élémentaire de trois termes correspondant aux trois temps qui marquent le développement d'un processus: virtualité, passage à l'acte, achèvement»⁴⁶. Une intercession comprends ces trois temps: virtualité (situation défavorable), passage à l'acte (intercession proprement dite) et achèvement (résultat). Présentant de la sorte un tout achevé, la séquence narrative pourrait constituer un récit à elle seule. C'est le cas de certaines intercessions bibliques: par exemple, le livre d'Esther pourrait être considéré comme étant essentiellement le récit d'une intercession. La plupart du temps, en revanche, l'intercession est plutôt une séquence à l'intérieur d'un récit biblique plus vaste et plus complexe, même si la séquence en question

⁴² Comme le note A. GEORGE, «Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie.» In: *BSFEM* 23 (1966), p. 20: «Du fait qu'elle [l'intercession] est une prière, elle ne s'exerce pas dans une relation d'égal à égal; le suppliant est en état d'infériorité, et l'intercesseur fait appel à la grâce du plus fort.»

⁴³ On doit l'exploitation de ce vocabulaire – «opposant» et «adjuvant» – dans un tel contexte à A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*. Paris, 1986, pp. 178-180.

⁴⁴ D'autres auteurs parlent là, en lieu et place de «proposition» et de «séquence», respectivement de «scène» et d'«épisode»; c'est, par exemple, le cas de J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us.*» *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Roma, 1990, p. 33.

⁴⁵ Cf. T. TODOROV, pp. 82-83.

⁴⁶ Cf. C. BREMOND, p. 131.

peut être aisément repérée – voire isolée – à l'intérieur dudit récit. Cela demande la prise en considération du *contexte* de l'intercession.

Si on récapitule, l'examen d'une intercession est celui d'un récit ou d'une séquence narrative. L'examen d'une intercession va donc comprendre l'étude de son contexte (s'il y a lieu), de la situation initiale défavorable, de l'intercesseur, du bénéficiaire de l'intercession, du sujet-compétent (et, le cas échéant, des autres personnages), de l'intercession proprement dite et, enfin, du résultat de l'intercession, soit de la situation finale, à comparer avec la situation initiale⁴⁷. Cela confirme que l'examen de l'intercession est bien celui d'un récit dans la mesure où, comme tout récit, elle est la transformation d'un état initial à un état final⁴⁸. Quant aux modalités spécifiques de l'intercession proprement dite, elles relèvent – on l'a vu – de la manipulation d'un sujet-compétent par la parole. L'analyse narrative permet dès lors d'énoncer le récit «intercession» comme suit:

*A intervient en faveur de B auprès de C,
librement (que ce soit de sa propre initiative ou non),
en paroles (directement ou par personne interposée),
avec A, B et C non confondus les uns avec les autres,
et A non supérieur à C.*

Ce récit est aussi une définition, narrative, de l'intercession. Une telle définition présente dès lors l'avantage d'être valide quels que soient A, B ou C. Autrement dit, que C soit divin ou humain ne change rien à l'affaire. Il faut seulement que A ne soit pas supérieur à C et, en outre, que A, B et C ne soient pas confondus les uns avec les autres.

Les contraintes de la définition

De fait, si A devait être supérieur à C, on n'aurait plus à faire à une intercession, mais à un ordre ou à un commandement d'agir. Ainsi, par exemple, lorsque Booz dit à ses serviteurs, en Rt 2,15-16, de laisser Ruth glaner dans son champ, il intervient bien, librement et en paroles, en faveur de Ruth, pourtant il est évident qu'il n'intercède pas auprès de ses serviteurs. De même, un prophète ne saurait, en tant que tel, intercéder qu'auprès de Dieu lui-même; auprès d'un homme, il intervient en tant que porte-parole de Dieu, donc au nom de quelqu'un supérieur à tout être humain, y compris au

⁴⁷ L'ordre suivi ne sera pas toujours nécessairement celui énuméré ci-dessus, mais dépendra de la façon dont se présentent les textes.

⁴⁸ Cf. R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture. Suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris, 1953 & 1972, p. 146.

roi⁴⁹. Que l'être humain en question puisse rejeter la parole du prophète ne change rien au fait que, lorsque le prophète parle au nom de Dieu, il ne saurait intercéder. Cela fait qu'en 2S 12,1-7, Nathan n'intercède pas en faveur de Urie ou de Bethsabée. Nathan va même, plus loin en 1R 1,23-27, user de son statut de prophète pour placer Salomon sur le trône de David. Dans ce dernier cas non plus, il n'y a pas d'intercession.

Une intercession est aussi une intervention en faveur d'autrui. Si on intervient en faveur de soi-même, on prie peut-être, mais on n'intercède plus. Que A, B et C ne soient pas confondus les uns avec les autres est donc nécessaire pour garantir une intercession, en particulier lorsque B est un collectif qui inclut A. C'est le cas pour Rahab en Jos 2, de Esther en Est 7 ou de Amos en Am 7. Il y a bien là intercession dans la mesure où ni Rahab, ni Esther, ni Amos ne sont à confondre avec ceux en faveur de qui ils interviennent. Ils sont compris dans les collectifs visés, mais ne sont nullement identiques à eux. Beaucoup d'autres personnes bénéficient de leurs interventions et il y a donc bien intervention en faveur d'autrui. Par contre, en 1S 14,45, du moment que le peuple prête serment pour déclarer que pas un cheveu de tombera à terre de la tête de Jonathan, il s'arroge une prérogative qui relève du seul sujet-compétent. On aurait donc là un exemple où A tendrait à se confondre avec C; ce qui est incompatible avec une intercession.

L'intervention de A doit en outre se faire librement. A n'agit donc ni sur mandat, ni sur ordre. Moïse, en Ex 5,1, n'intercède donc pas auprès de Pharaon. Pas plus qu'un ambassadeur ne saurait intercéder en faveur de son souverain. Ainsi, en Jg 9,2-3, lorsque Abimélek demande – même s'il y met les formes – à ses parents de parler en sa faveur aux notables de Sichem, il agit là en position de force: il est en effet le seul fils de celui-là même que les hommes d'Israël voulaient faire roi en Jg 8,22 qui soit de la parenté de ceux à qui il demande de parler en sa faveur. Il est un roi en puissance et ses parents ne sauraient rien lui refuser. En revanche, en Est 4,13, si Mardochée met Esther en garde contre un refus de cette dernière d'intercéder auprès du roi, c'est justement parce que Mardochée redoute un tel refus de la part d'Esther. Qu'A intervienne en faveur de B sur la demande ou l'initiative d'un tiers est tout à fait admissible pour autant que cela ne signifie pas que la liberté d'intervention de A soit réduite à néant. Auquel cas, en effet, A serait simplement un porte-parole, ou un exécutant, et non plus un intervenant. La parenté d'Abimélek, en Jg 9, se contente, de fait, de rapporter telles quelles aux notables les paroles d'Abimélek; le texte fait d'ailleurs l'économie des discours des parents à ces notables car seules comptent en

⁴⁹ A.B. RHODES, p 124, place les prophètes en haut de l'échelle des leaders d'Israël.

fait les instructions d'Abimélek à ses parents. C'est, en fin de compte, ce dernier qui intervient – pour lui-même – et non ses parents⁵⁰. En revanche, en 2S 14, si la femme de Teqoa agit sur instruction de Joab, c'est lui le véritable intervenant, mais comme ce dernier n'intervient pas pour lui-même, il est aussi un intercesseur.

Cette liberté de l'intercesseur est liée au fait que son action est, par définition et comme on l'a relevé, une intervention dans une affaire où il n'est pas directement partie prenante au départ. L'intercession, même si elle peut être escomptée, n'est donc jamais prédéterminée. Ainsi, en 1R 3,26, la réplique de la mère authentique ne constitue pas une intercession puisque la ruse du jugement de Salomon repose précisément sur le fait que la vraie mère du bébé ne saurait accepter le marché proposé. De même les récits des anges reçus par Lot à Sodome, en Gn 19,1-8, et celui du crime de Guibéa, en Jg 19,16-24, ne mettent pas non plus en scène des intercessions puisque ce sont les lois de l'hospitalité, très exigeantes, qui imposent aux hôtes de tout faire pour protéger ceux qu'ils hébergent⁵¹. Semblablement, lorsque, en Jg 6,31, Yoach détourne de leur objectif ceux qui en veulent à la vie de son fils Gédéon et qui lui demandent de le leur livrer, il n'y a pas intercession puisqu'il n'y a toujours pas intervention: dès le départ de l'épisode, Yoach, qui abrite son fils chez lui, est partie prenante de l'affaire.

L'exemple de l'intercession de Joab, en 2S 14, a montré que le fait que A puisse agir par personne interposée, n'empêche nullement qu'il y ait malgré tout intercession. Semblablement, en 2R 5, l'intercession du roi d'Aram est transmise par une lettre. La contrainte «directement ou par personne interposée» ne pose donc pas de problème en ce qui concerne la définition de l'intercession. Il en va un peu différemment de la dernière qui reste à considérer, en l'occurrence celle qui stipule que, pour qu'il y ait intercession, l'intervention de A doit se faire «en paroles». C'est par un discours que A cherche à obtenir de C une faveur pour B. Cela n'exclut pas l'apport d'autres éléments, tels des présents par exemple, pour autant que les paroles de A demeurent l'élément décisif de son intervention; c'est le cas de l'intervention d'Abigaïl en 1S 25 où les présents qu'elle fait apporter à David ne

⁵⁰ A.M. VATER, «Narrative Patterns for the Story of Commissioned Communication in the Old Testament.» In: *JBL* 99 (1980), p. 373, signale que lorsqu'un discours est relaté uniquement au moment où il est confié à quelqu'un et non plus quand ce quelqu'un, à son tour, le délivre à un tiers, le texte met l'accent sur l'initiative et l'importance de celui qui est à l'origine du discours en question. De fait, dans tous les exemples d'intercession envisagés dans ce travail, le récit va détailler le discours de l'intervention au moment où il est délivré au sujet-compétent, soit au moment décisif.

⁵¹ Cf. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles.* Paris, 1960, p. 25.

servent qu'à préparer son intercession. Par contre, il est évident qu'une intervention militaire ou un recours à la force en faveur d'un tiers ne sont en rien une intercession. De même, le geste de Moïse qui, en Ex 17,11-12, tient ses bras levés pour assurer la victoire d'Israël sur les Amalécites, ne constitue pas une intercession: il s'agit là d'un geste et non pas de paroles. De cela, il découle que les sacrifices religieux, où les rituels sont aussi déterminants que les paroles, ne seront pas considérés ici comme des intercessions.

LES TEXTES RETENUS

En conséquence de tout ce qui vient être dit concernant la définition de l'intercession, les textes suivants vont être pris en considération pour la présente étude de l'intercession dans la Bible hébraïque. Comme exemples d'intercessions profanes, il y aura:

- *Gn 44,18-34*: l'intercession de Juda.
- *Jos 2,12-13*: l'intercession de Rahab.
- *1S 19,4-5*: l'intercession de Jonathan.
- *1S 25,24-31*: l'intercession d'Abigaïl.
- *2S 14,2-20*: l'intercession de Joab.
- *1R 2,20-21*: l'intercession de Bethsabée.
- *2R 5,6*: l'intercession du roi d'Aram.
- *Jr 38,9*: l'intercession d'Ébedmélek.
- *Est 7,3-4.6*: l'intercession d'Esther.

L'ordre des textes est celui, canonique, de la Bible hébraïque. Si, pour certains de ces textes, des éléments devront être précisés en lien avec la définition de l'intercession, cela sera fait au moment de l'étude particulière des textes en question. Pour ce qui est de la comparaison de l'intercession profane avec l'intercession sacrée, on rappelle que les textes d'intercession sacrées qui vont servir de témoins sont:

- *Am 7,2.5*: les intercessions d'Amos.

Il s'agit à chaque fois de textes où le contenu de l'intercession, qu'elle soit profane ou sacrée, est détaillé par le récit, alors que, par exemple, en Gn 20,17, il est simplement dit qu'Abraham a intercédé en faveur d'Abimélek sans qu'il soit fait état du contenu de l'intercession. De la sorte, toutes les composantes de ces récits que sont les intercessions énumérées ci-dessus vont pouvoir être analysées.

I: L'INTERCESSION DE JUDA: Gn 44,18-34

En Gn 44,18-34, Juda intervient dans un long discours auprès de Joseph en faveur de Benjamin, son frère, et, au-delà de ce dernier, aussi en faveur de Jacob, son père. On a donc un intercesseur, A, Juda, qui intervient, en paroles, en faveur de B, Benjamin, auprès de C, Joseph. Il y a même, en plus, un personnage facultatif, B', Jacob, qui est, comme on va le voir, un bénéficiaire second de l'intercession. En correspondant ainsi à la définition établie, le contenu de ces versets paraît donc bien offrir un exemple d'intercession.

LE CONTEXTE

Le contexte littéraire

Le contexte dans lequel s'inscrit l'intercession de Juda déborde les limites de Gn 44,18-34. L'intercession visant à obtenir la restauration d'une situation favorable, le discours de Juda s'insère dans un processus narratif qui le dépasse. On peut le faire débiter en 43,34 et se terminer en 45,22(24): il y a là une inclusion dans le fait qu'en ces deux endroits, Benjamin reçoit une part quintuple, de nourriture ou de vêtements, par rapport à ses frères; cette abondance est signe d'une situation favorable, d'autant plus que la menace qui a suscité l'intervention de Juda pesait précisément sur Benjamin. L'épisode ainsi délimité s'inscrit à son tour dans un contexte beaucoup plus vaste¹, à savoir l'ensemble de l'histoire de Joseph, nom communément donné au récit qui couvre les chapitres 37 à 50 du livre de la Genèse². L'intercession de Juda en constitue même le tournant³, dans la mesure où elle entraîne l'annulation de la situation défavorable introduite par Gn 37, à savoir la perte de Joseph pour sa famille paternelle⁴. À cause du reste de ses

¹ Pour G.W. COATS, *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature*. (FOTL), Grand Rapids, 1983, p. 293, l'intercession de Juda n'a en fait pas d'autre cadre que l'ensemble de l'histoire de Joseph.

² Voir J.J.. SCULLION, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*. Collegeville, MN, 1992, p. 281.

³ Cf. G.A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, IN, 1986, p. 80.

⁴ Cf. W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family. A Literary Study*. Columbia, SC, 1988, p. 32; au niveau de l'ensemble de l'histoire de Joseph, l'intercession de Juda constitue en effet l'élément décisif de ce que G.W. COATS, *From Canaan to Egypt. Structural and*

caractéristiques littéraires, l'histoire de Joseph occupe une place à part dans le livre de la Genèse en ce qu'elle se distingue nettement de l'histoire des patriarches qui précède⁵. Gn 37-50, qui présente une séquence narrative à la fois unifiée et développée, ressortit en effet à un genre littéraire inédit dans le livre, celui de la nouvelle⁶. Si l'intercession de Juda constitue alors le pivot d'un tel complexe narratif, son importance se trouve d'emblée mise en relief.

Toutefois c'est dans l'esprit de celui qui la provoque, à savoir Joseph, que l'intercession de Juda vise à restaurer la situation initiale de l'histoire de Joseph, mais pas dans l'esprit de celui qui la formule. Pour Juda en effet, elle tente, plus modestement, de rétablir la situation qui fut celle des frères de Joseph, et en particulier donc celle de Benjamin, avant leur départ d'Égypte, en 43,34, soit avant que le piège tendu par Joseph ait été mis en oeuvre.

La question historico-critique et l'arrière-fond historique

Accepter l'unité littéraire de l'histoire de Joseph n'élimine cependant pas la présence de tensions à l'intérieur de ce récit, précisément à propos de l'intervention de Juda en Gn 44: ce que rapporte Juda dans son intercession est-il ou non attesté dans les chapitres qui précèdent, ou bien, plus crucial encore, pourquoi est-ce Juda qui prend la défense de son cadet et non pas Ruben qui est pourtant l'aîné? Tout cela pose la question de la composition du récit. Et là, les exégètes divergent⁷. Certains estiment qu'aucune partie isolée de cette histoire n'a pu avoir une existence indépendante comme

Theological Context for the Joseph Story. Washington, DC, 1976, p. 38, appelle le «dénouement» de l'histoire de Joseph.

⁵ Cf. G. von RAD, «Josephsgeschichte und ältere Chokma.» In: *Congress Volume. Copenhagen 1953.* (VT Supp. 1), Leiden, 1953, p. 120. Pour, T. RÖMER, «Joseph approche. Source du cycle, corpus, unité.» In: O. ABEL – F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie.* Paris, 1992, p. 81, l'histoire de Joseph se suffit à elle-même tout en faisant le pont entre l'histoire des Patriarches et l'Exode.

⁶ Cf. A. MEINHOLD, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I.» In: ZAW 87 (1975) p. 307; ou bien, plus récemment, H.J. BOECKER, «Überlegungen zur Josephsgeschichte.» In: J. HAUSMANN – H.-J. ZOBEL, *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag.* Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, p. 35. Vu l'ampleur narrative de l'histoire de Joseph, B.-J. DIEBNER, «Le roman de Joseph ou Israël en Égypte. Un midrash post-exilique de la Tora.» In: O. ABEL – F. SMYTH (éd.), p. 67, n'hésite pas à employer le terme de «roman» pour qualifier l'histoire de Joseph.

⁷ Cf. N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50.* Münster – New York, 1990, p. 2, pour un état de la recherche à ce sujet.

tradition particulière⁸. D'autres sont moins catégoriques et, à l'intérieur des chapitres 37-50, isolent une histoire de Joseph au sens étroit du terme, limitée, au départ, aux chapitres 37 et 39-45⁹. D'autres enfin dissèquent davantage et, pour établir une histoire du texte, ne se contentent pas de diviser l'histoire de Joseph en de gros blocs de chapitres, mais vont jusqu'à tailler dans les versets et ce tout le long du récit¹⁰, et jusqu'à estimer que 44,18-34 est un ajout secondaire à l'intérieur même de son contexte immédiat¹¹.

En ce qui concerne alors le remplacement de Ruben dans son rôle d'aîné par Juda, le phénomène est perçu par certains comme étant le signe d'un récit dédoublé – preuve en serait, principalement, le fait que l'un et l'autre frère interviennent au sujet de Joseph en Gn 37 – et donc intégrant deux traditions distinctes, l'une, élohiste, ayant Ruben comme leader de ses frères, l'autre, yahviste, Juda¹². On verra plus loin si seule l'exégèse historico-critique est en mesure de rendre compte du remplacement de Ruben par Juda¹³. Quoi qu'il en soit, force est de constater que l'intercession de Juda en Gn 44 n'a pas de répondant à propos de Ruben¹⁴. Elle constitue bien un cas à part.

La manière avec laquelle l'exégèse historico-critique rend compte du remplacement de Ruben par Juda renvoie à l'arrière-fond historique qui a pu

⁸ Cf. G. von RAD, *La Genèse*. Genève, 1968, p. 354.

⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis. 3. Teilband, Genesis 37-50*. (BKAT), Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 8-12. O. PROCKSCH, *Die Genesis. Übersetzt und erklärt*. Leipzig – Erlangen, 1924, p. 255, affirme même que Gn 44 est l'unique chapitre du livre qui soit entièrement yahviste.

¹⁰ Voir, p. ex., L. RUPPERT, *Die Josephserzählung des Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*. München, 1965, pp. 208ss.; ou bien L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*. (BZAW), Berlin – New York, 1986, pp. 272ss., qui distribuent l'histoire de Joseph selon les traditionnelles sources du Pentateuque. Même s'il prend ses distances par rapport à cela, W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*. Neukirchen-Vluyn, 1989, pp. 19ss., s'efforce de mettre en évidence une succession de «couches» rédactionnelles dans l'histoire de Joseph.

¹¹ W. DIETRICH, p. 55.

¹² Cf. par exemple, N. KEBEKUS, p. 8; ou W. DIETRICH, pp. 20-21, pour qui le fait que Joseph soit, semble-t-il, vendu d'une part à des Ismaélites (v. 28) et, d'autre part à des Madianites (v. 36), peuples qui n'étaient pas contemporains, serait un autre indice de l'existence de deux traditions parallèles distinctes dans la composition de l'histoire de Joseph.

¹³ J.J. SCULLION, pp. 278-281, donne un aperçu de l'histoire de l'exégèse appliquée à l'histoire de Joseph.

¹⁴ Cf. H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*. (BZAW), Berlin – New York, 1980, p. 18.

présider à la naissance de l'histoire de Joseph¹⁵. Un élément historique serait ainsi en mesure d'aider à comprendre pourquoi c'est Juda qui remplace Ruben pour intervenir en faveur de Benjamin: la tribu de Benjamin est en effet la seule qui a été associée à celle de Juda pour former le Royaume de Juda. Cela expliquerait une certaine solidarité entre les deux¹⁶.

Le cadre narratif: des manques à combler

Cela étant, l'intercession de Juda se situe donc à l'intérieur d'un épisode bien circonscrit de l'histoire de Joseph, entre le deuxième départ d'Égypte des frères de Joseph et leur troisième départ. Le changement de lieu effectué par les personnages appartient du reste aux conventions prévalantes de l'art narratif biblique employées pour délimiter un segment du récit¹⁷.

La situation initiale décrite par ce segment narratif est la suivante: la deuxième expédition en Égypte se solde, pour les frères de Joseph, par un succès total¹⁸. Ayant obéi (43,15) à la requête-chantage de Joseph d'amener Benjamin (42,18-20) malgré la réticence de leur père (43,11-14), ils obtiennent non seulement la libération de Siméon (43,23) que Joseph avait

¹⁵ R. MARTIN-ACHARD, «Problèmes soulevés par l'étude de l'histoire biblique de Joseph (Genèse 37-50).» In: *RTPPhil* (1972), pp. 94-102, dresse un panorama de la question.

¹⁶ Cette hypothèse cependant situerait la date de la rédaction finale de l'histoire de Joseph non plus aux premiers temps de la dynastie davidique, sous David ou Salomon, mais seulement après la division des deux royaumes. De fait, nombreuses sont les hypothèses qui se proposent de dater l'origine de l'histoire de Joseph: cela va du XVIII^e au III^e siècle av. J.C. Ainsi, pour P. HEINISCH, *Das Buch Genesis. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1930, pp. 352-353, la figure de Joseph évoque celle des vizirs égyptiens tels qu'ils ont existé sous les Hyksos, qui ont régné de 1730 à 1530 av. J.C. environ; Heinisch ne va toutefois pas jusqu'à dater expressément l'histoire de Joseph elle-même de cette époque. Pour, J. VERGOTE, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*. Louvain, 1959, pp. 159-176 p. ex., en revanche, les détails du récit biblique reflètent tellement l'Égypte ramesside que l'histoire de Joseph remonterait au XIII^e av. J.C. Pour G. von RAD, «The Story of Joseph.» In: *IBID.*, *God at Work in Israel*. Nashville, TN, 1980, pp. 21-22, Joseph représente l'idéal du sage et son histoire aurait été écrite au moment de l'Aufklärung salomonienne. Pour D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*. Leiden, 1970, p. 187, l'histoire de Joseph serait plutôt à dater des alentours de 664-525, soit après la division des deux royaumes juifs, car elle refléterait l'Égypte telle qu'elle était sous la 26^e dynastie saïte. A. MEINHOLD, «Die Gattung. I...», p. 323, situe l'origine de l'histoire de Joseph dans la diaspora juive dispersée à la suite de l'Exil. T. RÖMER, pp. 84-85, abonde dans ce sens, mais pour réaffirmer l'origine égyptienne du récit par lequel la diaspora juive d'Égypte aurait voulu faire valoir ses droits face à la diaspora exilée à Babylone. Enfin, J. SCHARBERT, *Genesis 12-50*. Würzburg, 1986, p. 269, estime que l'histoire de Joseph contient des éléments qui ne se trouvaient en Égypte qu'au temps des Ptolémées

¹⁷ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1981, p. 65.

¹⁸ Cf. P. HEINISCH, *Genesis...*, p. 390.

pris en otage (42,19,24), mais ils sont fêtés par Joseph (43,32-34) qui les comble de provisions gratuites (44,1), leur permettant ainsi de rentrer au complet en Palestine et de remplir les objectifs de leur premier voyage en Égypte (42,1-2). La situation de manque décrite en 42,1ss. (la famine) se trouve là comblée.

Toutefois, si la situation initiale de l'épisode contenu dans les vv. 43,34-45,22 est favorable selon le point de vue des frères de Joseph, elle ne saurait l'être pleinement aux yeux de Joseph, et surtout pas à ceux de Jacob. Pour Jacob, la famine n'est pas seule à créer en lui une situation de manque: le v. 42,4 exprime la douleur qu'il ressent toujours d'avoir perdu Joseph. C'est pourquoi il protège tout particulièrement Benjamin. De fait, le verset désigne Benjamin comme étant le «frère – au singulier: יָחִיד de Joseph» et renvoie ainsi à la vente de Joseph par ses frères, en Gn 37, crime qui a introduit un manque – l'expulsion de Joseph hors du clan familial – dont les victimes sont d'abord Joseph lui-même et Jacob. En Gn 43,34, ce manque n'a toujours pas été comblé.

Jacob, le père, est le seul à ressentir ces deux manques décrits aux vv. 42,1-4; les frères de Joseph ne ressentent que celui de la famine, tandis que Joseph, épargné par la famine, ne ressent que celui de la séparation de sa famille. Jacob, en envoyant ses fils en Égypte, pense ne pouvoir agir que pour essayer de remédier au premier manque. Joseph, en voyant ses frères en Égypte, sait qu'il est désormais en mesure de remédier au second manque, celui de la séparation.

La situation finale de l'épisode 43,34-45,22(24) non seulement rétablit la situation favorable des frères en 43,34-44,1, mais comble aussi le second manque, causé en 37,18-36 et exprimé en 42,1-4, car le frère perdu est retrouvé, et ce à double titre¹⁹: à travers la suppression de la menace qui pesait sur Benjamin, c'est aussi Joseph qui est retrouvé. Benjamin est sauf, Joseph est retrouvé et Jacob est comblé; quant à Joseph, ayant pour sa part retrouvé son père et tous ses frères, il est comblé lui aussi²⁰. À tous égards, l'intercession de Juda est un succès. Il s'agit maintenant de voir quelles sont les conditions qui ont rendu cela possible.

¹⁹ La situation finale ainsi décrite déborde du v. 22 et va jusqu'au v. 24, même si c'est bien le v. 22 qui contient l'inclusion qui renvoie au v. 43,34 de la situation initiale.

²⁰ Cf. L. NARÉ, «La fraternité dans l'Ancien Testament. Essai de relecture africaine.» In: CBA 4 (1988), p. 11.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

L'intercesseur est donc Juda, ce qui, on l'a vu, pose une question: pourquoi est-ce lui qui intervient en faveur du frère plus jeune²¹? Selon la tradition, c'est l'intervention de l'aîné qu'on attend puisque, en l'absence du père, la responsabilité de la famille lui incombe²². De fait, en 37,21-22, c'est bien Ruben, l'aîné, qui intervient pour sauver la vie de Joseph que ses frères voulaient tuer. Le discours de Ruben est d'ailleurs une parole d'aîné qui commande; il n'utilise ainsi que des impératifs, trois négatifs et un positif: לֹא נִכְנֹה, «ne le frappons pas!», אֶל־הַשָּׁפָכוּ, «ne répandez pas!» (le sang), אֶל־תִּשְׁלַחַו, «ne portez pas» (la main sur lui), et הֲשִׁלִּיכוּ אֹתוֹ, «jetez-le!» (dans cette citerne).

Une contre-figure négative

L'intéressant est que cette intervention de Ruben est suivie presque immédiatement d'une autre, en Gn 37,26-27 où cette fois c'est Juda qui sort du lot et intervient pour suggérer à ses frères quelque chose concernant le sort de Joseph. Le v. 29 paraît indiquer que cette intervention de Juda a eu lieu en l'absence de Ruben: celui-ci est en effet surpris de ne plus retrouver Joseph dans la citerne. Il semble donc qu'en l'absence de l'aîné, ce soit Juda qui soit montré par le récit comme étant celui des frères qui prend l'initiative²³. Juda et Ruben sont d'ailleurs les seuls fils de Jacob que – Joseph mis à part bien entendu – l'histoire de Joseph distingue comme locuteurs individuels. Siméon et Benjamin sont certes distingués, mais ils ne font que subir les événements et ne disent mot. Les frères restant forment, quant à eux, un groupe indifférencié²⁴.

Si l'intervention de Ruben ne saurait être une intercession puisqu'il parle avec autorité, Juda, quant à lui, doit argumenter pour convaincre: מַה־בָּצַע כִּי נִהְרָג אֶת־אָחֵינוּ וְכִסִּינוּ אֶת־דָּמּוֹ, «quel intérêt avons-nous à tuer notre frère et

²¹ Comme le souligne G. BRIN, «The Story of the Birthright of Jacob's Sons [Hebr.].» In: *Tarbiz* 48 (1978/79), p. 1, le récit biblique ne conteste nulle part que Ruben soit l'aîné.

²² Du vivant de son père, l'aîné a la préséance sur ses frères et, à la mort du père, il devient le chef de la famille; cf. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 72.

²³ Pourquoi est-ce que, en l'absence de l'aîné, l'initiative revient à Juda et non à Siméon, celui qui est né en second, ou à Lévi, qui est né en troisième? Le texte ne le dit pas et c'est là que des éléments extratextuels de types historiques – l'histoire de Joseph refléterait l'émergence politique de la tribu de Juda – ou culturels – avec la thématique de la faute de l'ancêtre éponyme – peuvent être pris en compte; toutefois, comme le souligne H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*. Heidelberg, 1976, p. 39, cela reste conjectural. De toute façon, le récit va demeurer fidèle à la mise en évidence de Juda

²⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*. Atlanta, 1982, p. 337.

à cacher son sang?» (Vendons-le aux Ismaélites et que notre main ne soit pas sur lui) «parce qu'il est notre frère, notre chair», כִּי־אֶחָיו בְּשָׂרֵנוּ. Malgré cela, l'intervention de Juda n'est pas non plus une intercession vu que, contrairement à Ruben, Juda n'intervient pas *en faveur* de Joseph²⁵. L'intention de Ruben est de ramener Joseph à son père (v. 22), alors qu'en proposant de vendre son frère comme esclave à des étrangers, Juda veut non seulement éloigner Joseph, mais aussi l'éliminer de manière définitive puisque vendre quelqu'un comme esclave à des étrangers, c'est l'expulser hors du clan pour qui il n'existera plus et pour qui il sera comme mort²⁶. Ruben veut éviter de répandre du sang, tandis que Juda vise la mort de Joseph tout en évitant les inconvénients d'un crime de sang²⁷.

Si Juda apparaît en Gn 37 comme une contre-figure négative de Ruben²⁸, il montre là cependant des capacités de persuasion et une habileté certaine²⁹, tandis que Ruben, en l'absence de qui tout cela se passe, apparaît plutôt comme quelqu'un qui a été berné. Juda porte alors la responsabilité première du triste sort qui est fait à Joseph dans ce chapitre. L'intéressant est que Juda va continuer à jouer ce rôle de contre-figure par rapport à Ruben en Gn 42-43, mais en positif.

Une contre-figure positive

En Gn 42, devant le refus de Jacob de laisser ses fils redescendre en Égypte avec Benjamin pour obtenir la libération de Siméon retenu par Joseph en otage, Ruben tente de fléchir son père en proposant la vie de ses propres fils, à lui Ruben, comme garantie du retour de Benjamin (Gn 42,37). Une telle proposition est naturellement refusée puisqu'elle se propose d'aggraver

²⁵ Contre H. DONNER, *Die literarische...*, p. 38.

²⁶ C'est ce que Juda reconnaît en Gn 44,20. L. ALONSO SCHÖKEL, *Giuseppe e i suoi fratelli*. Brescia, 1994, p. 72, rappelle à cet égard que l'esclavage perpétuel signifie non seulement l'éloignement définitif de la famille paternelle, mais aussi la perte des droits dans la descendance patriarcale.

²⁷ Cf. A. SCHENKER, *Chemins bibliques de la non-violence*. Chambray-lès-Tours, 1987, p. 19. Selon Gn 4,10-12, le sang versé du frère appelle la vengeance divine.

²⁸ D. KIDNER, *Genesis. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL, 1967, p. 182, noircit le portrait et fait de Juda quelqu'un préoccupé de son seul intérêt. Et L.J. WOOD, *Genesis. A Study Guide*. Grand Rapids, MI, 1975, p. 123, ajoute au motif de la jalousie celui de l'appât du gain.

²⁹ Pour J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1993, pp. 150-151, Juda ferait en effet là d'une pierre deux coups.

la perte d'un fils par celle de deux autres fils³⁰. En revanche, en Gn 43,8-10, Juda offre une autre garantie, mais dans laquelle il accepte de faire retomber sur lui-même la responsabilité du retour de Benjamin. Juda, en payant de sa personne, offre plus que Ruben³¹. La garantie de Ruben est une garantie de mort, celle de Juda vise cette fois à préserver la vie³². Et Jacob, en 43,11, accepte l'offre de Juda.

En fin de compte, l'intervention de Juda ne saurait donc apparaître comme faisant double emploi avec celle de Ruben³³. Le remplacement de l'aîné semble du reste être une constante de l'histoire de Jacob³⁴. Ce dernier ravit à Esaü son droit d'aînesse (Gn 25 et 27); parmi ses épouses qui sont soeurs, il préfère Rachel, la cadette, à Léa, l'aînée (Gn 29), et reporte cette affection exclusive sur les fils de Rachel: Joseph (Gn 37,3-4) et Benjamin qu'il considère comme étant ses seuls fils (Gn 42,38). La vie Juda aussi est marquée par ce remplacement de l'aîné dans l'épisode de ses jumeaux où, à la naissance, le premier s'efface pour laisser passer le second (Gn 38,29). À travers ces épisodes, la narration prépare en quelque sorte le remplacement de l'aîné, Ruben, par Juda; mais également celui de Joseph par Benjamin en Gn 44. De fait, si en général l'histoire de Joseph se plaît à l'emploi de figures en miroir³⁵, c'est surtout pour amener le dénouement du récit qui va se présenter comme une sorte de répétition des circonstances qui, en Gn 37, ont conduit à la perte de Joseph³⁶.

Dans cette perspective, Juda qui a voulu la vente de son frère comme esclave, est certainement celui qui paraît le plus indiqué pour empêcher qu'un autre de ses frères ne devienne esclave. Le récit prépare ainsi, dès Gn 37, l'intercession de Juda en Gn 44. En 44,14 encore, les fils de Jacob sont pré-

³⁰ Cf. H. DONNER, *Die literarische...*, p. 38, qui relève qu'après une telle proposition, Ruben disparaît du devant de la scène.

³¹ Cf. H.J. BOECKER, «Überlegungen...», p. 43.

³² Cf. W. RUDOLPH, «Die Josefs-geschichte.» In: P. VOLZ – W. RUDOLPH, *Der Elohists als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert.* (BZAW), Giessen, 1933, p. 161.

³³ Cf. IBID., p. 153; et surtout H.C. WHITE, «Reuben and Judah: Duplicates or Complements?» In: J.T. BUTLER – E.W. CONRAD – B.C. OLLENBURGER (ed.), *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson.* (JSOT Supp. 37), Sheffield, 1985, p. 92.

³⁴ Voir à ce sujet D.B. REDFORD, pp. 88-89.

³⁵ Il y a deux interventions en faveur de Joseph en Gn 37, deux voyages des frères en Égypte en Gn 42-43, deux frères pris en otage etc. Cf. G.C. AALDERS, *Genesis. II.* Grand Rapids, MI – St. Catharines, Ont., 1981, p. 233.

³⁶ Z. ADAR, *The Book of Genesis. An Introduction to the Biblical World.* Jerusalem, 1990, p. 149, considère cela comme un «re-enactment».

sentés comme étant «Juda et ses frères»³⁷. Le texte distingue là Juda de ses frères en le nommant lui seul et, en le citant en premier, lui attribue la pré-séance sur ses frères. L'intercession apparaît comme ce vers quoi tend le récit³⁸.

Un intercesseur libre

Face à cela se pose la question de savoir si Juda intervient alors librement, c'est-à-dire en intercesseur. Certains auteurs ont en effet considéré que Juda, lié par la garantie donnée à Jacob, n'a en fait pas le choix³⁹. Pourtant, si Joseph prend la peine de mettre ses frères à l'épreuve, c'est qu'une incertitude demeure quant à la possibilité de voir Benjamin défendu par ses frères. Il est vrai que Joseph n'est pas au courant de la garantie de Juda. Seuls les frères sont alors en mesure de rapporter en Égypte ce qui s'est passé en Canaan et vice-versa. Forts de ce pouvoir, ils pourraient retourner auprès de Jacob en disant avoir tout tenté en faveur de Benjamin, mais s'être finalement révélés impuissants face à Joseph. Cela ne leur coûterait pas plus de scrupules qu'en Gn 37, d'autant plus qu'en Gn 44, ils auraient cette fois une excellente excuse pour abandonner Benjamin à son sort⁴⁰. De plus, si Juda peut être lié par la garantie offerte à Jacob, cet engagement est bien, lui, un acte libre. C'est dans sa parole donnée à Jacob que Juda a librement choisi de défendre Benjamin. L'intercession de Juda est donc bien l'expression d'un choix libre⁴¹.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

Pour Benjamin, la question de la distinction par rapport à un autre de ses frères se pose également. Pourquoi Siméon en effet n'a-t-il pas lui aussi bénéficié d'une intercession? Il est vrai que sur Siméon ne pesait pas une menace définitive; Joseph ne l'avait pas retenu comme esclave, mais seulement comme otage, même s'il le fait lier (Gn 42,24): Siméon était donc destiné à être libéré (Gn 42,24 et 43,23) et, dans le plan de Joseph, à être remplacé par Benjamin. De fait, en retenant Siméon, Joseph avait choisi le

³⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis...*, p. 145.

³⁸ Cf. E.I. LOWENTHAL, *The Joseph Narrative in Genesis*. New York, 1973, p. 93; ou encore L.J. WOOD, p. 136.

³⁹ C'est l'opinion, par exemple, de G.W. COATS, *From Canaan...*, p. 43.

⁴⁰ Cf. A.S. HERBERT, *Genesis 12-50. Introduction and Commentary*. London, 1962, p. 139.

⁴¹ Cf. H.C. WHITE, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*. Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1991, pp. 266-267, pour ce qui concerne cet argument.

deuxième fils de Léa (Gn 29,33). Par là, le texte annonce que ce que Joseph recherche en Benjamin, c'est le deuxième fils de Rachel, tout comme il annonce que Benjamin est la vraie «proie» que vise Joseph puisque Siméon n'est qu'un otage. La menace qui pèse alors sur Benjamin se présente comme étant celle qui va constituer l'épreuve définitive⁴². Car Benjamin est le dernier fils de Jacob; après lui, il n'y en a aucun qui puisse, dans l'ordre naturel des choses, prendre sa place. De plus, Benjamin est surtout le second fils de Rachel, la femme que Jacob a aimé au détriment de Léa (Gn 29,30-31); il est le frère direct, et unique, de Joseph. À ce double titre, il est particulièrement chéri par Jacob; il est aussi, pour Jacob, le fils de la vieille (Gn 37,3).

Comme le remarque Ruben, en Gn 42,22, la menace que l'intendant de Pharaon fait peser sur Benjamin est une réclamation du sang de Joseph. Benjamin, et non Siméon, est bien le seul des fils de Jacob dont le sang est susceptible de remplacer en vérité celui de Joseph. On entrevoit là alors une des caractéristiques de l'intercession de Gn 44: celui en faveur de qui on intercède est une figure (ils ont le même sang) de celui auprès de qui on intercède. Dans cette référence au crime dont Joseph fut la victime innocente, Benjamin est aussi le seul de tous les fils de Jacob qui soit innocent d'un tel crime⁴³.

Enfin, Benjamin est fréquemment appelé le «garçon». Or le terme hébreu נָעָר n'indique pas seulement un garçon, mais aussi un serviteur car ce terme contient une connotation de dépendance⁴⁴. Le נָעָר est celui «qui dépend de», de ses parents ou de son maître. Il s'agit donc de quelqu'un qui se trouve en situation de dépendance et qui, dans le cas présent, n'est pas en mesure d'assurer lui-même sa défense: pour cela aussi il dépend d'un autre.

LES PERSONNAGES: B', UN BÉNÉFICIAIRE SECOND

A travers Benjamin, Juda intercède également en faveur de Jacob⁴⁵. Pour Jacob, la perte du נָעָר Benjamin serait en effet, selon 44,31, synonyme de mort⁴⁶. Jacob, de ce point de vue-là, n'a pas beaucoup changé depuis Gn 37.

⁴² C'est ainsi, sous les termes de «Prüfung» et de «Bewährung», que C.F. KEIL, *Genesis und Exodus*. Giessen – Basel, 1983 [1878], pp. 306-307, désigne le plan de Joseph décrit en Gn 44,1-13 et 44,14-34.

⁴³ Cf. E.I. LOWENTHAL, p. 93.

⁴⁴ Cf. H.-P. STÄHLI, *Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchung zum Begriff נָעָר im Alten Testament*. Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas, 1978, p. 76. L'auteur, p. 85, remarque que Benjamin vit encore chez son père dont il a besoin de la protection.

⁴⁵ Cf. H.C. WHITE, *Narration...*, p. 267.

⁴⁶ C'est ce que souligne G.W. COATS, *From Canaan...*, p. 43.

Malgré la perte de Joseph – et aussi à cause d'elle – Jacob a encore, en Benjamin, un fils préféré⁴⁷. La permanence de ce trait de caractère, cet amour privilégié – excessif selon certains⁴⁸ – que Jacob porte à Benjamin, tout cela permet cependant de faire en sorte que Gn 44 soit bien une reconstitution de ce que fut Gn 37. Et cela jusque dans la douleur paternelle. Pourtant, cette douleur, en mesure d'apitoyer quiconque y est confronté, est absente au moment et au lieu où se joue le sort de Benjamin: Jacob est demeuré en Canaan. Ce ne sera alors pas un des moindres effets du discours de Juda que de remédier à cela. Ce sera ainsi à travers les paroles mêmes de ce dernier que Jacob sera rendu présent⁴⁹. Il n'en demeure pas moins que la situation favorable du bénéficiaire second de l'intercession n'est assurée que dans la mesure où celle du bénéficiaire premier l'est aussi et l'intercession de Juda demeure d'abord une plaidoirie en faveur de Benjamin⁵⁰.

LA SITUATION DÉFAVORABLE

La situation défavorable à laquelle l'intercession de Juda tente de remédier est bien provoquée par une menace qui vise directement Benjamin. C'est là le sens de l'épreuve efficacement mise en scène par Joseph. En 42,19-20, lors du premier voyage des frères en Égypte, Joseph, après avoir accusé les frères d'espionnage (v. 9), exige pour preuve de leur bonne foi qu'ils reviennent en Égypte en amenant avec eux le plus jeune frère, Benjamin, qu'ils avaient laissé en Canaan. Pour plus de sûreté, Joseph retient l'un d'entre eux, Siméon, en otage (v. 24). Si Joseph ignore ce que vaut un tel otage aux yeux de ses frères, il sait en revanche que, la famine devant durer encore cinq ans, les frères vont être tôt ou tard contraints de revenir s'approvisionner en Égypte⁵¹.

Le second voyage des frères s'avère de prime abord un plein succès: en 44,1, les sacs des frères sont remplis de vivres à ras bord. Tout semble donc aller pour le mieux⁵². Pourtant, le départ des frères est immédiatement

⁴⁷ Pour D. KIDNER, p. 180, Jacob n'a rien appris quant aux dangers du favoritisme.

⁴⁸ Cf. par exemple P. HEINISCH, *Genesis...*, p. 350.

⁴⁹ Cf. Z. ADAR, p. 152.

⁵⁰ Cf. E.M. MCGUIRE, «The Joseph Story: A Tale of Son and Father.» In: B.O. LONG (ed.), *Images of Man and God. Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield, 1981, p. 15.

⁵¹ Cf. J.J. SCULLION, p. 319, qui fait le compte de la chronologie délivrée par le récit biblique: Joseph avait dix-sept ans en 37,2 et trente lorsqu'il entra au service de Pharaon en 41,6. En 41,43, les sept années d'abondance sont terminées et, selon 45,11, il reste encore cinq années de famine.

⁵² Cf. M. MAHER, *Genesis*. (OTM), Wilmington, DE, 1982, p. 242.

donné comme un faux départ car ce n'est qu'en 45,25 qu'il est noté qu'ils remontent d'Égypte; en 44,4, en effet, le point de départ mentionné par le récit n'est que la ville. Joseph soumet les frères au régime de la douche écossaise⁵³. C'est précisément juste après avoir placé les frères dans une situation très favorable que Joseph, en 44,12, suscite la découverte de sa coupe d'argent dans le sac de Benjamin où, en 44,2, il l'y a fait préalablement mettre⁵⁴.

L'intendant de Joseph s'emploie à mettre les frères en confiance. De fait, lorsqu'ils proposent, en 44,9, la mort pour le coupable et l'esclavage pour les autres, l'intendant de Joseph adoucit de telles intentions et déclare, en 44,10, que seul le coupable sera pris en esclave tandis que les autres seront libres d'aller; de tels propos semblent augurer d'un possible accommodement⁵⁵. Et pour que le suspense dure⁵⁶, le sac de Benjamin est fouillé en dernier, intentionnellement semble-t-il⁵⁷. La preuve du vol est irréfutable et le vol apparaît d'autant plus comme une goujaterie que les frères ont à peine été comblés par Joseph⁵⁸. C'est là violer les lois de l'hospitalité⁵⁹, en rendant le mal pour le bien (44,3). Compte tenu du haut rang du propriétaire de la coupe, il y a là crime de lèse-majesté⁶⁰; compte tenu du caractère sacré de cette coupe qui sert à lire les présages (44,5), il y a aussi sacrilège⁶¹. Le choc est si grand que, au v. 13, les frères déchirent leurs vêtements et manifestent en quelque sorte une réaction de deuil⁶².

L'intéressant est que les frères répètent là le geste de Jacob en Gn 37,34 et, devant le sort qui frappe Benjamin, semblent revivre les sentiments qui furent ceux de leur père devant la perte de Joseph⁶³. Les frères, par la bouche de Juda en 44,16, proposent alors de devenir tous les esclaves de Joseph.

⁵³ Cf. J. SCHARBERT, *Genesis*..., p. 269.

⁵⁴ Cf. R.E. LONGACRE, *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*. Winona Lake, IN, 1989, p. 202.

⁵⁵ Cf. H. GUNKEL, *Genesis. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1966 [1901], p. 455.

⁵⁶ Cf. R.D. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*. Lewiston, NY – Queenstown, Ont. – Lampeter, 1990, p. 380.

⁵⁷ Selon E.I. LOWENTHAL, p. 93, il ne s'agit pas d'éveiller le soupçon que toute l'affaire a été manigancée.

⁵⁸ Cf. P. HEINISCH, *Genesis*..., p. 390.

⁵⁹ Cf. A. SCHENKER, *Chemins*..., p. 33.

⁶⁰ Cf. E.I. LOWENTHAL, pp. 90-91.

⁶¹ Cf. S.G. STEVENS, *Genesis. Volume I*. Nashville, TN, 1978, p. 128. Pour G. von RAD, *La Genèse*..., p. 400, qui renvoie à Gn 31,30ss. et à Jg 18,17ss., il s'agit d'un crime grave.

⁶² Cf. J. SCHARBERT, *Genesis*..., p. 269.

⁶³ Voir à ce sujet N. SARNA, *Genesis*. (JPS), Philadelphia – New York – Jerusalem, 1989, p. 305.

Joseph déclare cependant, au verset suivant, ne vouloir conserver que Benjamin. Le piège tendu par Joseph s'est ainsi refermé sur celui qu'il visait, à savoir Benjamin; et c'est un piège dont il ne peut se dépêtrer⁶⁴. Le vol est patent et inexcusable. Ainsi, avant même que Juda n'ouvre la bouche, son intervention apparaît comme étant le dernier recours possible pour remédier à cette situation défavorable⁶⁵.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Cela Joseph l'a voulu. Joseph est bien le personnage-clef du récit qui porte son nom⁶⁶. Il a été investi de larges pouvoirs par Pharaon⁶⁷. Cela lui a permis de passer du rôle de celui qui subit les événements au rôle de celui qui les mène. Cela est patent dans l'épisode qui le voit confronté à ses frères, où Joseph dirige l'intrigue au point que le lecteur lui-même demeure ignorant du plan qu'il poursuit, et reste ainsi suspendu à l'intrigue conduite par Joseph⁶⁸. Par la distance ainsi créée, et du fait de la domination qu'il exerce sur les événements ainsi que sur le récit, Joseph acquiert quasiment une sorte de statut «divin»⁶⁹.

Ce caractère «divin» est d'ailleurs revendiqué d'une certaine manière par Joseph lui-même qui, en 44,15, affirme être capable de divination. En 43,33, Joseph a d'ailleurs pris soin de faire ranger ses frères à table selon leur âge, au grand étonnement des convives⁷⁰. Cette prétention est d'ailleurs fondée sur l'expérience: à trois reprises, en Gn 40-41, Joseph s'est montré capable d'interpréter correctement des songes. De fait, tout charisme divinatoire était considéré comme venant de Dieu⁷¹. Joseph sait d'ailleurs comme personne (45,5) que c'est Dieu qui conduit les événements⁷²: lui qui

⁶⁴ Cf. A. SCHENKER, *Chemins...*, p. 33.

⁶⁵ Cf. N. SARNA, *Genesis...*, p. 306.

⁶⁶ Cf. R.W.L. MOBERLY, *Genesis 12-50*. Sheffield, 1992, p. 35.

⁶⁷ J. VERGOTE, p. 106, voit en Joseph l'équivalent du vizir de Pharaon.

⁶⁸ Cf. G. von RAD, *La Genèse...*, p. 399; qui précise que la curiosité du lecteur est ainsi aiguillonnée.

⁶⁹ Cf. W.L. HUMPHREYS, *Joseph...*, p. 89, qui parle de «godlike figure».

⁷⁰ Cf. J.G. BALDWIN, *The Message of Genesis 12-50. From Abraham to Joseph*. Downers Grove, IL, 1986, p. 187.

⁷¹ Cf. G. von RAD, *La Genèse...*, p. 401. M. MAHER, p. 244, relève que le narrateur ne porte aucun jugement de valeur quant à cette prétention de Joseph. Pour G. von RAD, *La Genèse...*, p. 400, qui attribue ce texte au Jahviste, celui-ci aurait considéré ces pratiques divinatoires comme parfaitement compatibles avec la foi en Yahvé.

⁷² Cf. E.M. McGUIRE, p. 20.

a vu ses songes se réaliser, voit à nouveau, en 44,14, ses frères se prosterner devant lui et s'accomplir ainsi le songe qu'il a eu en Gn 37,7-8.

Tout cela signale que Joseph est devenu, au niveau du récit, une sorte de «double» visible et terrestre de Dieu. Bien que n'étant évidemment pas Dieu, il est toutefois celui qui, revendiquant des traits d'ordre divin, manipule et conduit les événements en vue d'amener ses frères à une réaction⁷³. Joseph, dans ce récit n'est pas simplement l'instrument de Dieu, il en est le reflet, il est celui qui donne, aussi bien à ses frères qu'au lecteur, la clef d'interprétation des événements et donc du récit. Dans la conduite du récit, Joseph revêt en quelque sorte le rôle de Dieu⁷⁴: il est celui qui peut tout et qui sait tout⁷⁵. Par là, Joseph se trouve aux côtés de Dieu pour déterminer le destin de ses frères⁷⁶.

Juda reconnaît d'ailleurs ce caractère surnaturel de Joseph lorsqu'il lui dit, en Gn 44,18, soit en guise de préambule à son discours: «tu es comme Pharaon»⁷⁷. Au delà d'une banale *captatio benevolentiae*⁷⁸, il y a la reconnaissance du pouvoir de Joseph: il est comme le roi qu'il représente⁷⁹, ayant reçu, en Gn 41,40, intendance sur le palais et sur tout le peuple⁸⁰; il est d'ailleurs réaffirmé plus loin, en Gn 42,6, qu'il a autorité sur le pays. Ce pouvoir est d'ailleurs énorme: Joseph a le contrôle des réserves de vivres en un temps de famine⁸¹. À ce niveau-là et pour ses interlocuteurs, c'est tout à fait comme s'ils avaient, à travers Joseph, affaire à Pharaon lui-même⁸².

⁷³ Cf. S.G. STEVENS, p. 128.

⁷⁴ Cf. H.C. WHITE, *Narration...*, p. 265.

⁷⁵ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis...*, pp. 334 et 336.

⁷⁶ Cf. G. SAVRAN, «The Character as Narrator in Biblical Narrative.» In: *Proof 5* (1985), p. 9.

⁷⁷ La connotation de ce terme est décidément positive; de fait, à l'intérieur de l'histoire de Joseph, Pharaon n'est jamais présenté comme un ennemi, au contraire; cf. M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*. Paris, 1986, p. 288.

⁷⁸ Cf. O. PROCKSCH, p. 257.

⁷⁹ C'est ce qu'admettait déjà Rachi, dans E. MUNK (éd.), *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targum Onqelos. Accompagné du commentaire de Rachi traduit en français par J. Bloch, I. Salzer, E. Munk et E. Gugenheim. Tome I – La Genèse*. Paris, 1964, p. 315. J. SCHARBERT, *Genesis...*, p. 298, relève que les vêtements de Joseph sont royaux.

⁸⁰ C.F. KEIL, *Genesis...*, p. 307, va d'ailleurs jusqu'à affirmer que, aux yeux de Juda, Joseph est l'équivalent de Pharaon.

⁸¹ Cf. J. MORGENSTERN, *The Book of Genesis. A Jewish Interpretation*. New York, 1965, p. 284.

⁸² La tradition rabbinique a du reste fait de Joseph un roi; cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews. V. Notes to Volumes I and II. From the Creation to the Exodus*. Philadelphia, 1955, p. 350.

En outre, le Pharaon était, en Égypte, considéré comme dieu et assimilé au dieu-soleil⁸³. En étant comparé à Pharaon, Joseph se voit également revêtu de cette dimension «divine»⁸⁴. Non pas, on le répète, que Juda voie en Joseph un dieu⁸⁵; la question n'est pas là. Ce serait plutôt comme si le texte laissait entendre que, dans le rapport au divin, Joseph serait aussi une sorte de médiateur. Il y aurait là une sorte de parallèle: tout comme Juda reconnaît Pharaon derrière Joseph, ainsi le récit reconnaîtrait également, d'une certaine manière, Dieu derrière Joseph⁸⁶. Le procédé est rendu possible par le fait que Dieu lui-même est absent à l'intérieur du récit⁸⁷.

Joseph est, du reste, aussi celui qui crée l'occasion de l'intercession. Le sujet-compétent est aussi l'opposant étant donné que Joseph a lui-même provoqué la menace qui pèse sur Benjamin. En cela il est le sujet-compétent «idéale» puisque le dénouement de l'intercession se décide entièrement en lui⁸⁸. On peut même dire que Joseph a aussi provoqué l'intercession⁸⁹. En menaçant Benjamin, Joseph veut en effet susciter une réaction chez ses frères, à savoir une intercession car Juda et ses frères n'ont pas d'autres moyens d'intervenir en faveur de Benjamin⁹⁰. Que cela soit voulu par Joseph tient au fait que la menace est fictive⁹¹. Et cela, le lecteur le sait car il sait qui est Joseph, tout comme il sait, après avoir lu Gn 43, 30, ce que Benjamin représente pour Joseph. Le lecteur sait donc qu'aucune menace d'esclavage ne pèse réellement sur Benjamin. Évidemment, pour que cette

⁸³ Cf. A.-M. GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*. Paris, 1989, p. 1090; N. GRIMAL, *Histoire de l'Égypte ancienne*. Paris, 1988, p. 342, précise qu'il ne s'agissait pas tant d'une divinisation du roi que de son adoration en tant qu'hypostase divine.

⁸⁴ Peut-on voir aussi un indice de cela dans le fait que le mot «colère» est associé, dans la phrase de Juda, à cette assimilation Joseph-Pharaon, car l'expression «ta colère», ṭṭṣ , est principalement adressée à Dieu dans l'Ancien Testament, mais pas exclusivement, il est vrai? Cf., p. ex., Ex 32,11-12; Jg 6,39; Jr 18,23; Ps 6,2 ou Lm 2,21; mais Jb 40,11.

⁸⁵ Le texte de la LXX n'établit d'ailleurs pas de comparaison entre Joseph et Pharaon; il dit en effet $\sigma\upsilon\ \epsilon\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \Phi\alpha\rho\alpha\omega$, soit «tu es avec Pharaon» ou «tu es après Pharaon». Cf. M. HARL (éd.), p. 288.

⁸⁶ C'est ce qu'avait peut-être perçu Luther qui voyait dans l'intercession de Juda un exemple parfait de prière à adresser à Dieu; cf. C.F. KEIL, *Genesis*..., p. 307.

⁸⁷ Même s'il guide les événements depuis les coulisses; cf. D.B. REDFORD, p. 74. T. RÖMER, p. 75, note à cet égard que lorsque les personnages font référence à Dieu, comme Joseph en Gn 45, c'est un Dieu «neutre» – אֱלֹהִים – qui est mentionné.

⁸⁸ Cf. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*. Paris, 1948, p. 410.

⁸⁹ Car on peut provoquer la menace sans vouloir provoquer l'intercession. C'est le cas de Saül en 1S 19,1ss., qui menace David sans pour autant souhaiter l'intercession de Jonathan.

⁹⁰ N. SARNA, *Understanding Genesis*. New York – Toronto – London – Sydney, 1966, p. 223, rappelle que Joseph veut obliger ses frères à se révéler.

⁹¹ C'est ce que souligne E.A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*. (AB), Garden City, NY, 1964, p. 335.

épreuve soit concluante, les frères doivent prendre, eux, au sérieux la menace qui pèse sur leur jeune frère. Le lecteur sait donc, et cela avant même l'intervention de Juda, qu'il s'agit d'une intercession provoquée sur laquelle Juda, avec ses frères, va être jugé⁹².

Le jeu des sous-entendus

Un des jeux du récit tient alors dans le fait de montrer que les personnages ne sont pas forcément ceux qu'on peut croire qu'ils sont. Et de cela, le lecteur est averti. Il est intéressant de noter que, dans le cas précis, celui donc de Joseph, ce jeu d'identité ne repose pas sur une usurpation ou une substitution (Joseph est bel et bien l'intendant de Pharaon), mais sur une accumulation⁹³: Joseph est intendant de Pharaon et il est aussi le fils et le frère vivant qu'on croyait mort.

On peut alors se demander si, par tout cela, le texte ne veut pas aussi inviter le lecteur, averti de cette accumulation d'identités en Joseph, à suivre le même parcours «initiatique» que les frères et, donc, à poursuivre l'inventaire des identités de Joseph. Or on a pu observer que le texte attribue à Joseph des indices du divin, que le récit lui confère une sorte de dimension «divine».

Le lecteur est ainsi amené à voir en Joseph – dans cet épisode – une «image» de Dieu, une image de la façon dont Dieu régit une intercession. On verra en effet qu'il est typique de l'intercession sacrée que le sujet-compétent, à savoir Dieu, suscite autant la menace que l'intercession. L'épisode de Gn 44 donne ainsi une clef d'interprétation quant au lien qui peut exister entre intercession profane et intercession sacrée. Que le caractère «divin» de Joseph lui soit conféré à travers son caractère «royal», peut être du reste révélateur de l'identité du sujet-compétent dans les exemples d'intercessions adressées à un roi.

LE TEXTE: L'INTERCESSION PROPREMENT DITE

Les commentateurs sont unanimes à considérer l'épisode de Gn 44 comme constituant le sommet de l'histoire de Joseph⁹⁴. Lorsqu'en 44,14, les frères se prosternent devant Joseph, le lecteur est averti qu'il assiste à l'accomplis-

⁹² Déjà J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. (ICC). Edinburgh, 1912, p. 485, a souligné le caractère «judiciaire» de l'épisode.

⁹³ W. DIETRICH, p. 14, fait remarquer, à ce propos, que les trois personnages en question représentent Israël: Joseph pour les tribus du Nord, Juda pour le Sud avec Benjamin qui lui est associé. Comme le Sud est pratiquement confondu avec Juda, il y a nécessité de distinguer Benjamin. En outre, toutes les tribus sont réunies dans la figure de Jacob, le bénéficiaire second, B'.

sement du rêve de Joseph en Gn 37⁹⁵. Cela prépare l'intercession⁹⁶. C'est en outre un usage de la narration vétérotestamentaire que l'attention soit ainsi attirée sur l'emploi du langage en tant que moyen de manipulation⁹⁷. Le discours de Juda va du reste se révéler un exemple remarquable de culture rhétorique⁹⁸. La tension atteint donc son point culminant au moment où Juda prend la parole⁹⁹. Le lecteur est averti: tout va se jouer avec ce discours, donc avec une intercession.

Les massorètes ont, semble-t-il, saisi que le discours de Juda se trouve à un tournant du récit puisque, avec le v. 18, il font débiter un nouveau paragraphe¹⁰⁰. Une première question se pose alors à ce propos, celle de savoir s'il faut considérer le v. 16 comme appartenant déjà, en guise de préambule, au discours de Juda. Il est vrai que ce verset ne contient pas une intercession. Juda n'y intervient pas en faveur de Benjamin dans la mesure où aucune menace n'a encore été proférée à l'encontre de Benjamin. L'accusation portée par Joseph, au v. 15, est encore voilée et générique. La seule «faveur» que l'intervention de Juda, au v. 16, pourrait obtenir à Benjamin, serait celle de lui éviter d'avoir à subir seul l'esclavage en Égypte. Il faut reconnaître que ce serait déjà un «progrès» par rapport au sort que ces mêmes frères avaient, en son temps, réservé à l'autre fils de Rachel. Le v. 16 prépare l'intercession dans la mesure où les frères y plaident coupables pour éviter que Benjamin ne soit isolé¹⁰¹.

En outre, aussi bien au v. 16 qu'aux vv. 18-34, c'est Juda qui parle. En Gn 44,16, Juda est à nouveau distingué de ses frères pour parler en leur nom et pour être l'interlocuteur privilégié de Joseph. En plus de ce lien contextuel, quelques éléments du contenu du v. 16 seront repris dans les vv. 18-34, en particulier l'acceptation de l'accusation et de la punition bien que les frères soient innocents du «vol» de la coupe, ainsi que la proposition faite à Joseph de devenir son esclave.

⁹⁴ Voir, par exemple, IBID., p. 35.

⁹⁵ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis...*, p. 338.

⁹⁶ Cf. J.G. JANZEN, *Abraham...*, p. 171.

⁹⁷ Cf. R. ALTER, p. 118, qui constate cela à propos des discours en 1S 18.

⁹⁸ Cf. IBID., p. 174; ou G. von RAD, *La Genèse...*, p. 402.

⁹⁹ Cf. G. von RAD, *La Genèse...*, p. 402.

¹⁰⁰ Une nouvelle «parashah» même, comme le relève J. SKINNER, p. 485.

¹⁰¹ Cf. N. SARNA, *Genesis...*, p. 305.

L'intercession: sa place dans le chapitre

Si le v. 16 ne contient pas encore une intercession, les vv. 18-34 en contiennent bien une; ils ne sont donc pas un simple doublet qui développerait le v. 16¹⁰². Cela est confirmé par le fait que la structure du chapitre 44 semble reproduire en parallèle celle de Gn 43,16ss.:

«Au début, élément de tension, se trouve l'ordre donné à l'intendant (v. 1-5//43:13); suit une scène préparatoire dans laquelle les frères sont aux prises avec l'intendant (v. 6-12//43:17-24). Cette scène conduit avec intensité à la rencontre et au dialogue entre les frères et Joseph (v. 15ss.//43:26-34).»¹⁰³

Il est vrai que si on retirait les vv. 18-34 du chapitre 44, le parallélisme fonctionnerait encore. Mais il faudrait alors admirer l'habileté du rédacteur qui aurait introduit les vv. 18-34 dans le chapitre 44 en respectant la structure du chapitre tout en évitant cependant un doublet ou une redite inutile¹⁰⁴. D'une part, selon cette structure parallèle, le long discours de Juda est tout à fait à sa place en Gn 44. D'autre part, dans un récit qui est marqué par les répétitions¹⁰⁵, l'intercession de Juda apparaît comme un événement unique¹⁰⁶.

De fait, l'argument principal pour considérer Gn 44,18-34 comme un ajout secondaire en Gn 44 – à savoir, le fait qu'en 45,3ss. Joseph se réconcilie avec tous ses frères et que c'est en 44,16 déjà que tous les frères se sont montrés solidaires de Benjamin¹⁰⁷ – n'est pas décisif. Au contraire, car il faut bien justifier pourquoi Juda a été distingué de ses frères aux vv. 14 et 16: sans le discours des vv. 18-34, une telle distinction reste inexplicable à l'intérieur du récit¹⁰⁸.

En outre, il a été montré que lorsque Juda parle, en Gn 44, c'est au nom de ses frères; ce que le v. 16 confirme par ailleurs. Ayant remplacé Ruben, Juda assume la responsabilité d'aîné vis-à-vis de ses frères et peut dès lors les représenter devant Joseph. En ce cas, le fait qu'après le discours de

¹⁰² Non seulement les vv. 18-34 approfondissent le v. 16, mais ce verset a pour fonction d'augmenter la tension du récit en devenant un élément qui retarde le grand discours de Juda aux vv. 18-34. Cf. H. DONNER, *Die literarische...*, pp. 36-37.

¹⁰³ G. von RAD, *La Genèse...*, p. 399.

¹⁰⁴ IBID., p. 399, semble entrevoir, pour Gn 44, un auteur différent – le Jahviste – de celui de Gn 43.

¹⁰⁵ Cf. T. RÖMER, p. 78.

¹⁰⁶ Cf. H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriestliche...*, p. 18.

¹⁰⁷ Cf. W. DIETRICH, pp. 24-25.

¹⁰⁸ N. SARNA, *Genesis...*, p. 307, note que ce n'est qu'aux vv. 18-34 que Juda explique pourquoi il intervient.

Juda, Joseph se réconcilie avec tous ses frères, n'a rien de très surprenant. On peut en effet supposer que la croissance «spirituelle» de Juda reflète celle des frères¹⁰⁹. De plus, l'émotion manifestée par Joseph en 45, 1 où, contrairement à 43, 30, il n'a plus pu dissimuler ses sentiments (il n'a même plus été capable de sortir), s'expliquerait difficilement après le seul v. 16; au contraire, elle s'explique beaucoup mieux après l'audition d'un beau morceau de rhétorique. C'est ainsi le discours de Juda et non la proposition des frères qui amène le dénouement¹¹⁰.

Enfin, un arrêt du récit après le v. 16 ne rendrait pas justice au plan de Joseph. En comblant Benjamin, en 43,34, jusqu'au quintuple de la part de ses frères, Joseph isole ce dernier par le même favoritisme que Jacob avait montré à l'égard du premier fils de Rachel. En mettant ensuite la coupe dans le sac de Benjamin, Joseph continue d'isoler Benjamin en donnant cette fois-ci, à une éventuelle jalousie des frères, l'occasion de se manifester. D'où la nécessité, pour Joseph, de continuer à isoler Benjamin et de préciser, en Gn 44,17, soit donc après le v. 16, que la menace de l'esclavage pèse sur le seul Benjamin. «Car c'est là l'élément capital de l'épreuve que Joseph fait subir à ses frères; il veut les isoler de Benjamin, les éprouver et savoir s'ils saisiront l'occasion d'être libérés sans Benjamin»¹¹¹. Il y a là une tentation qui n'était pas présente aux vv. 15-16 et qui, pour Joseph, constitue enfin le centre de l'épreuve. Les vv. 44,17ss. s'inscrivent donc dans la logique du plan de Joseph – et du récit – dont ils constituent, ainsi qu'on l'a déjà vu, le climax¹¹².

LE PLAN

Si on essaie de mettre en évidence le mouvement du discours, on peut observer que son plan se structure comme suit:

- v. 18: Introduction (avec *captatio benevolentiae*).
- vv. 19-29: Rappel des circonstances.
- vv. 30-32: Évocation des conséquences négatives de la proposition-décision de Joseph du v. 17.
- vv. 33-34: Contre-proposition de Juda.

¹⁰⁹ Cf. B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading*. Garden City, NY, 1977, p. 432.

¹¹⁰ Cf. H. GUNKEL, p. 455.

¹¹¹ G. von RAD, *La Genèse...*, p. 401.

¹¹² W. DIETRICH, p. 22, reconnaît d'ailleurs que la nouvelle est un genre littéraire où tout est concentré en fonction d'un sommet; or il faut admettre que, par rapport à Gn 44,18-34, le seul v. 16 constituerait un sommet bien modeste.

Le discours est bien construit: Juda ne cède pas à la panique¹¹³. Des éléments textuels viennent confirmer cela. Ainsi, on retrouve aussi bien dans le v. 19 que dans le v. 33, l'expression אֲדֹנָי, «mon seigneur»; ce titre inaugure d'ailleurs tout le discours, au v. 18, et va également scander la partie composée des vv. 19-29, qui constituent une sorte de flash-back à l'intérieur duquel sont rapportés divers discours. Il est intéressant de noter que partout où ce titre apparaît, il est en relation avec le vocabulaire du parler et de l'écoute (דָּבַר אָזְנִי, «une parole aux oreilles de», au v. 18; שָׁאַל ... לֵאמֹר, «demanda... pour dire» au v. 19; וַנֹּאמֶר, «nous avons dit», au v. 20; idem au v. 22; וַנְּגִידֵהוּ אֶת דְּבָרֵי, «nous lui avons rapporté les paroles de», au v. 24), sauf au v. 33: de fait, le flash-back est essentiellement composé de paroles rapportées. Or, avec le v. 30, le flash-back cesse et le texte quitte les paroles rapportées pour se centrer sur les paroles du présent, sur ce que Juda va répondre à Joseph. Avec le v. 30 cessent les verbes de la narration au passé pour revenir au présent, au temps du v. 18.

En outre, ce même v. 33 commence, cette fois comme le v. 30, par le mot וְעַתָּה, «et maintenant», un terme qui introduit une nouvelle étape du discours. Cette accumulation d'indices met le v. 33 particulièrement en relief. L'étape du discours introduite par un dernier וְעַתָּה, est l'ultime étape, celle sur qui l'ensemble du discours aboutit. Le dernier אֲדֹנָי n'est pas, contrairement aux précédents, mis en relation avec le vocabulaire du parler ou de l'écoute; cependant, comme cela a été le cas pour les autres אֲדֹנָי, ce titre – qui est celui par lequel Juda s'adresse à son interlocuteur – est désormais chargé de cette connotation même si ce n'est plus exprimé de façon explicite. Aux vv. 18 et 19-29, אֲדֹנָי apparaît lorsque des paroles rapportées sont introduites. Au v. 33, ce titre ne met plus en évidence des paroles rapportées, mais devient un signal pour dire que ce qu'il accompagne constitue la nouveauté et donc le présent du discours. De plus, ce titre qui avait disparu depuis le v. 24, «solennise» en quelque sorte le v. 33. Jusqu'au v. 32, le discours de Juda est en effet, le verset introducteur mis à part, composé essentiellement de rappels ou de redites¹¹⁴.

L'essentiel du discours de Juda ne révèle donc rien de nouveau au lecteur¹¹⁵. À Joseph, ce sont les vv. 19-24 qui ne révèlent rien de neuf; quant au contenu des vv. 25-32, il pouvait le deviner étant en mesure d'imaginer ce

¹¹³ Cf. G.W. COATS, *From Canaan...*, p. 42.

¹¹⁴ G. von RAD, *La Genèse...*, p. 402, souligne que le long discours de Juda ne révèle rien de nouveau et que sa force réside uniquement dans les choses qui sont dites et dans la manière dont elles sont dites. C'est exact, sauf donc pour les vv. 33-34.

¹¹⁵ Les récapitulations abondent en effet dans le discours de Juda. Voir à ce sujet D.B. REDFORD, pp. 83-85.

que Benjamin devait représenter pour son père: lui-même a en effet été fortement ému en voyant le dernier des fils de Rachel; en outre, c'était en tant que fils de Rachel qu'il avait lui aussi autrefois été l'objet de la prédilection de son père. Tout cela fait que la force du neuf se trouve concentré sur les vv. 33-34. Quant au reste du discours, sa force réside alors dans le choix des éléments mentionnés ainsi que dans la manière dont ils sont racontés. Il semble donc qu'aux yeux de Joseph qui l'a provoquée, l'essentiel de l'intercession de Juda ne soit pas de lui communiquer des faits – le seul élément que Joseph (mais pas le lecteur) apprend de Juda est le fait que ce dernier s'est donné garant de Benjamin auprès de Jacob¹¹⁶ – mais plutôt de révéler quels sont les faits qui comptent pour l'intercesseur et la façon dont il se situe par rapport à eux.

LE V. 18

Le v. 18 ne commence toutefois pas immédiatement avec le discours de Juda. Ses premiers mots sont en effet: «(alors) Juda s'avança vers lui [Joseph] et dit:...». Un suspense est créé dans la mesure où, la coupe «volée» ayant été découverte, tout va dépendre des paroles de Juda dans ce qui va devenir la plus longue pièce oratoire du livre de la Genèse¹¹⁷. Le suspense est d'autant plus grand que Juda s'adresse à un sujet-compétent qui se présente comme hostile¹¹⁸. Aussi, au v. 18, la première partie du discours est-elle à la fois très conventionnelle et efficace. Elle est un appel à la bienveillance adressé à quelqu'un de supérieur et susceptible de ne pas apprécier l'intervention¹¹⁹. La fin du verset contient alors une *captatio benevolentiae*¹²⁰ qui souligne le caractère éminent de Joseph tout en lui attribuant habilement une position presque supérieure – Juda dit à Joseph que ce

¹¹⁶ Il est vrai que Joseph est également informé de la lutte désespérée de son père contre la perte du second enfant de Rachel, cf. A. SCHENKER, *Chemins...*, p. 35. Toutefois c'est là quelque chose que Joseph devait supposer. Si Joseph veut soumettre ses frères à l'épreuve en les amenant à racheter en quelque sorte le tort commis à son égard et si, dans ce plan, Joseph choisit Benjamin pour le «remplacer», il doit bien se douter que Benjamin occupe, dans le cœur de Jacob, la même place que lui. En outre, un autre indice doit avoir déjà fait comprendre à Joseph que Benjamin a pris, auprès de Jacob, sa place de fils favori: c'est le fait que Jacob avait retenu Benjamin auprès de lui lors du premier voyage des frères en Égypte; cf. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington, IN, 1985, p. 303.

¹¹⁷ Cf. N. LEIBOWITZ, *Studies in Bereshit (Genesis). In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. Jerusalem, 1974, p. 483.

¹¹⁸ Cf. G.W. COATS, *Genesis...*, p. 292.

¹¹⁹ C'est ainsi le rappel de ce que les frères sont soumis à la grâce de Joseph; cf. H. GUNKEL, p. 456.

¹²⁰ Cf. L. RUPPERT, p. 112.

dernier est *comme* Pharaon (כְּפַרְעֹה), il ne dit pas qu'il *est* Pharaon – à celle qui est réellement la sienne. Bien que n'étant pas une invention de Juda – Joseph avait de fait le pouvoir sur le Palais et le peuple – cette comparaison constitue l'élément le moins conventionnel de cette introduction. On a vu en effet quelles perspectives elle pouvait ouvrir quant à l'identité de Joseph, c'est-à-dire du sujet-compétent. De plus, cette comparaison qui attribue tous les pouvoirs à Joseph, rappelle de manière subtile à ce dernier qu'il a aussi le pouvoir de gracier¹²¹.

Cela dit, toute l'intervention de Juda en ce premier verset, souligne la subordination du locuteur vis-à-vis de celui qui l'écoute. Juda donne constamment à Joseph du אֲדֹנָי, «mon seigneur», tandis que lui-même se nomme עֲבָדְךָ, «ton serviteur». La relation qui unit celui qui intercède à celui auprès de qui il intercède est une relation d'inférieur à supérieur; le texte ici rappelle ce fait de manière explicite et insistante. De fait, le mot עֲבָד, «serviteur», est scandé tout au long du discours de Juda, avec des variations¹²²: aux vv. 23 et 31 (et déjà aussi au v. 16, celui qui prépare l'intercession), il désigne les fils de Jacob et, aux vv. 24, 27 et 30, Jacob lui-même. Toute la famille de Juda, ceux au nom de qui il parle et aussi ceux en faveur de qui il intervient, est ainsi associée dans une même relation d'infériorité face à l'intendant de Pharaon. On retrouve la solidarité qui, dans l'intercession, unit l'intercesseur et le bénéficiaire.

Il faut noter, lorsque Juda appelle Joseph «seigneur» et qu'il se désigne lui-même comme «serviteur», la présence du suffixe possessif «mon» ou «ton»: dans le discours de Juda, Joseph (c'est lui qui est nommé en premier pour souligner sa préséance) et Juda sont définis l'un par rapport à l'autre; la relation personnelle qui, dans l'intercession, existe entre l'intercesseur et le sujet-compétent est ainsi mise en évidence. Même s'il s'agit d'une relation d'inférieur à supérieur, l'intercession instaure une relation; celle-ci est si marquée que l'intercesseur ne saurait être nommé que par rapport au sujet-compétent, et réciproquement.

D'ailleurs, le fait même de l'écoute n'est pas garanti au départ: Juda, on l'a vu, peut craindre que la colère de Joseph ne s'enflamme contre lui. En ce sens-là, une fois que la sentence de ce dernier est tombée au v. 17, Juda ne saurait apparaître aux yeux de Joseph comme un interlocuteur autorisé. Juda commence alors son discours par un הִנְּנִי (litt. «à moi»), par lequel il sollicite l'attention. La particule d'insistance¹²³ הִנְּנִי vient renforcer la dépen-

¹²¹ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*. (WBC), Dallas, 1994, p. 426.

¹²² Soit pas moins de 13 fois, comme le relève G. SAVRAN, p. 6.

¹²³ C'est ainsi que l'appelle P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*. Paris, 1991, p. 235.

dance de Juda vis-à-vis du bon vouloir de Joseph, même pour ce qui est de l'écouter. Il est vrai que si Juda, dans son discours, ne se présente pas comme un intercesseur autorisé, c'est selon son point de vue. Or, ainsi qu'on l'a déjà observé, l'intéressant, à propos de ce texte, est que le lecteur est au courant d'un second point de vue, celui de Joseph. Et, du point de vue de Joseph, Juda est bel et bien un intercesseur autorisé puisque le plan de Joseph était de provoquer une telle intercession.

LES VV. 19 À 29

Ces versets se distinguent du reste de l'intercession en ce qu'ils sont essentiellement constitués de discours rapportés. Juda devient là, à son tour narrateur ou un raconteur¹²⁴. Qui plus est, c'est pour l'essentiel des dialogues que Juda raconte ici, et ce qu'il dit est principalement constitué de discours rapportés¹²⁵. Ainsi les verbes qui n'appartiennent pas à ces discours rapportés, mais au discours direct de Juda, sont tous, à une exception près¹²⁶, des verbes de déclaration¹²⁷. Or la question qui se pose dans de telles circonstances est de savoir si Juda est un raconteur fidèle. On a en effet observé que le discours de Juda est principalement composé de récapitulations¹²⁸. Le lecteur, et même parfois l'auditeur, a, dans le cas précis, la possibilité de comparer ce que dit Juda avec les faits et paroles qu'il rapporte puisque ces faits et paroles sont relatés antérieurement dans l'histoire de Joseph. Et force est là de constater que Juda n'est pas toujours exact. Il est évident qu'en récapitulant et en résumant, Juda opère des choix, ne serait-ce qu'en fonction du but qu'il vise¹²⁹. S'il ne saurait rapporter tous les faits qui ont été accomplis ni toutes les paroles qui ont été dites depuis le premier voyage des frères en Égypte, il ne se contente néanmoins pas d'éliminer: il modifie et ajoute.

¹²⁴ Un narrateur intradiégétique et homodiégétique; selon J.L. SKA, p. 45. Autrement dit, Juda, à l'intérieur du récit, raconte une histoire où lui-même est impliqué. Alors que le narrateur de l'histoire de Joseph est extradiégétique (en dehors du récit) et hétérodiégétique (ce n'est pas son histoire).

¹²⁵ C. WESTERMANN, *Genesis...*, p. 147, appelle cela «die Stilform der "erzählten Rede"».

¹²⁶ Celle de עָלֵנוּ, «nous sommes montés», au v. 24.

¹²⁷ Juda dédouble en quelque sorte le narrateur de l'histoire de Joseph; il ne dit rien que le lecteur ne connaisse déjà.

¹²⁸ É. Dhorme voit ainsi dans le discours de Juda le résumé pathétique des vv. 42.11.24.36-38 et 43,1-10. Cf. É. DHORME, *La Bible. I...*, Paris, 1956, p. 153.

¹²⁹ Cf. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*. Grand Rapids, MI, 1995, p. 569.

Le v. 19

Ainsi, au v. 19 déjà, lorsqu'il dit que Joseph les a interrogés, lui et ses frères, en disant «avez-vous un père ou un frère?», Juda répète certes ce qui a été rapporté à Jacob (en 43,7), mais cela ne correspond pas à ce qui s'est dit lors de la première rencontre des frères avec Joseph¹³⁰. La modification en 43,7 est facilement compréhensible d'un point de vue psychologique¹³¹: Jacob a en effet reproché, en 43,6, à ses fils d'avoir, de leur propre chef, mentionné à l'intendant de Pharaon l'existence d'un dernier frère dont ce même intendant allait exiger la venue en Égypte, privant ainsi Jacob du réconfort de son fils préféré. Mais pourquoi, en 44,19, Juda prend-il le risque de remanier des faits que son interlocuteur – à la différence de Jacob en 43,7 – connaît?

Trois explications peuvent être avancées. La première est que, en répétant non pas les faits de 42,13, mais le discours qui a été rapporté en 43,7 par les frères en bloc, Juda se montre solidaire de ses frères et, par là, il s'affiche vraiment comme leur porte-parole autorisé; il a fait sienne la parole des frères, même si celle-ci ne reflète pas la vérité. La seconde explication est que, si Juda remanie ici les faits, il est, paradoxalement, plus proche de la vérité. En effet, dans la mesure où il attribue les tribulations de Benjamin à l'initiative de Joseph – c'est יִדְּוֹ, «mon seigneur», soit Joseph, qui est le premier mot du v. 19 et le sujet du premier verbe du récit que rapporte Juda – Juda semble toucher du doigt et donc admettre le rôle véritable du sujet-compétent dans tout cela. La troisième explication enfin tient dans le fait que si Juda remanie les événements, c'est que l'autorité pour le faire lui a été accordée¹³². L'intercession apparaît de la sorte comme un procédé qui a ses règles reconnues. Ces règles admettent que le but de l'intercession n'est pas tant ici de viser à l'exactitude des faits rapportés que d'amener le sujet-compétent à prendre une décision favorable. Ce qui compte alors, c'est d'abord émouvoir, convaincre, éveiller la compassion¹³³.

Le v. 20

Le v. 20 présente lui aussi quelques variations: il est en effet plus explicite par rapport à Gn 42,13 qu'il est censé reproduire. Ainsi il précise que le

¹³⁰ Cf. J. SCHARBERT, *Genesis...*, p. 272.

¹³¹ C'est ainsi que D.B. REDFORD, p. 82, interprète ce type de variations.

¹³² Cf. G. SAVRAN, p. 6. Cet auteur note, p. 11, que la vulnérabilité de Juda devant Joseph – lequel lui permet malgré tout de parler et même de le citer – reflète, jusqu'à un certain point, la relation entre le narrateur et Dieu.

¹³³ Cf. P. HEINISCH, *Genesis...*, p. 393.

père des frères est «vieux», זָקֵן, et que son dernier fils est le fils de la «vieillesse», זָקִים. Il insiste sur le fait que Benjamin est le «seul fils de sa mère», הוּא לְבֶרֶךְ לְאִמּוֹ, qui reste à son père. Enfin, il ajoute, à la fin que, pour les raisons qui viennent d'être invoquées¹³⁴, Jacob «aime» ce dernier fils, וְאָבִיו אָהָב. Ces variations introduisent dans le discours rapporté par Juda une charge émotive qui ne figurait pas dans le dialogue original. En outre, ces variations reprennent le vocabulaire de Gn 37,3 (אָהָב et זָקִים), mais dans un contexte qui le transfigure: en 37,3, le fait que Jacob aime le fils de sa vieillesse va entraîner, en 37,4, la haine des autres frères à son égard, alors qu'ici, en 44,20, les mêmes circonstances motivent l'intervention de Juda en faveur du fils préféré pour qui il est prêt, cette fois-ci, à se sacrifier au lieu de le rejeter hors de la famille.

Le v. 21

La modification que Juda introduit au v. 21 va, quant à elle, dans le même sens que celle du v. 19. Lorsque Juda dit que Joseph leur avait enjoint d'amener auprès de lui Benjamin, il est certes fidèle à ce qui est dit en 43,20; néanmoins, c'est dans le but de cette injonction que Juda introduit une variante. En 43,20, Joseph lui-même dit que c'est pour que soient vérifiés les dires des frères (accusés en 43,14 d'être des espions) et qu'ils ne meurent pas. Juda, en 44,21, dit que Joseph avait ordonné: «amenez-le vers moi pour que je jette un regard sur lui!». Dans son récit, Juda a en effet complètement laissé de côté cette accusation d'espionnage. Les paroles de Juda reflètent le fait que cette accusation n'était qu'un prétexte et que le souci de Joseph était bien Benjamin¹³⁵ et non pas le salut des autres frères.

Le v. 22

Au v. 22 aussi, Juda organise la présentation des faits, non pas en modifiant, mais en ajoutant. Il rapporte en effet une réplique qui ne figure pas en Gn 42, celle selon laquelle les frères auraient répondu, à Joseph qui leur avait enjoint de lui amener Benjamin, «le garçon ne peut pas quitter son père, car s'il quittait son père, celui-ci mourrait». En ne rapportant pas mot pour mot les répliques qui ont été réellement prononcées en Gn 42¹³⁶, Juda

¹³⁴ Noter à ce propos la conjonction ו dans וְאָבִיו.

¹³⁵ Pour S.R. DRIVER, *The Book of Genesis. With Introduction and Notes* London, 1943, p. 360, l'expression «porter (jeter) les yeux (le regard) sur quelqu'un» signifie du reste «prendre ce quelqu'un sous sa protection»; cf. Jr 39,12 ou 40,4.

¹³⁶ Ainsi, le v. 44,20 n'est pas l'exacte copie du v. 43,13, mais il en reproduit malgré tout fidèlement le contenu.

semble indiquer, là encore, qu'il a compris les désirs de Joseph¹³⁷. Par cet ajout, il signifie en effet que Joseph ne pouvait pas et ne peut pas ignorer tout ce que Benjamin représente pour son père¹³⁸ et que, de la sorte, ce n'est pas par hasard que ce même Benjamin soit l'objet des menaces de Joseph. En outre, l'allusion, en fin de verset, à la mort probable de Jacob – וְנָמַת – a aussi pour effet de renforcer la charge dramatique du discours de Juda.

Le v. 23

Ce que Juda rapporte ensuite, au v. 23, des paroles de Joseph est certes conforme à ce que Juda a relaté, en 43,3.5, à Jacob de la première entrevue des frères avec l'intendant de Pharaon, mais ne figure pas dans le récit direct de cette même entrevue en Gn 42. En 42,20 Joseph ne dit en effet nulle part que, si les frères ne lui ramènent pas Benjamin, «ils ne verront plus sa face»: לֹא תִסְפֹּן לְרֹאשׁוֹת פָּנָי. L'expression «voir la face» peut simplement vouloir dire que si les frères veulent réapparaître en présence de l'intendant de Pharaon, ils doivent être accompagnés de Benjamin; ce qui est vrai et l'emploi de cette expression en Gn 43,3 apparaîtrait alors comme une variation de style destinée à éviter une redite. Mais pourquoi cette expression est-elle alors répétée, une fois en Gn 43,5 et une fois en 44,23? Et pourquoi, en 43,3, Juda souligne-t-il avec emphase¹³⁹ que l'intendant de Pharaon aurait dit aux frères qu'ils ne «reverraient pas sa face» s'ils ne revenaient pas avec Benjamin? De fait, l'expression «voir la face» pourrait aussi signifier autre chose, à savoir que le but de la manoeuvre de Joseph est effectivement d'amener les fils de Jacob à voir la face de Joseph, c'est-à-dire à reconnaître qui il est vraiment en faisant l'inventaire de ses identité pour découvrir qu'il est leur frère, mais aussi, en quelque sorte, une figure de Dieu. Derrière les événements qu'il subit, Juda sentirait ainsi la présence d'une fin, donc d'une main qui les conduit.

En Gn 44,16, Juda, qui parle au nom de ses frères, dit à Joseph que הָאֱלֹהִים מָצָא אֶת־עֲוֹן עַבְדֶּיךָ, «Dieu a trouvé la faute de tes serviteurs». Cette formule aussi est ambiguë: elle peut en effet renvoyer au vol de la coupe, mais, plus vraisemblablement, elle renvoie également au crime commis par les frères

¹³⁷ Cf. R.D. SACKS, p. 382.

¹³⁸ Cf. N. KEBEKUS, p. 304. Cet ajout de Juda confirme alors que Joseph n'apprend rien qu'il ne devait déjà savoir: ce dernier pouvait soupçonner le déchirement qu'a dû représenter pour Jacob le fait d'avoir eu à se séparer de Benjamin.

¹³⁹ Il dit הָעֵד הָעֵד et fait précéder le verbe conjugué au *hifil*, «jura», de l'infinitif *hifil* absolu; cf. J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*. Paris, 1984, p. 85. Le verbe «jurer», עָרַד, est d'ailleurs en lui-même plutôt solennel

à l'encontre de Joseph¹⁴⁰: le pluriel עֲבָדָיו s'explique en effet mieux ainsi¹⁴¹. Ici, Juda déclare alors clairement reconnaître la main de Dieu dans les événements. Le fait d'ailleurs que Juda, tout comme ses frères, reconnaissent cette main de Dieu derrière des événements défavorables est révélateur: les frères n'ont pas oublié leur crime, ce crime qui est à l'origine même de l'histoire de Joseph. Reconnaître que Dieu dirige les événements en fonction de cet épisode premier, c'est reconnaître que la crise que ces événements provoquent va en quelque sorte amener le dénouement de toute l'histoire de Joseph.

Cette reconnaissance de la main de Dieu derrière les événements est une interprétation de ces mêmes événements. En outre, il est significatif que Dieu, présenté comme étant celui qui conduit l'histoire¹⁴², soit mentionné explicitement en Gn 44,16, au verset qui prépare le discours de Juda des vv. 18 à 34. Dieu n'est pas mentionné dans ce discours, mais l'expression «voir la face» du v. 23 peut elle aussi dévoiler un agent de l'histoire: Joseph associé à Dieu. Il est probable que ces indices ne signalent rien au niveau de Juda, mais soient mis dans la bouche de ce dernier à son insu par le narrateur. Lequel ferait alors preuve d'une certaine ironie¹⁴³ vis-à-vis de ses personnages ou, à tout le moins, d'une certaine complicité à l'égard du lecteur¹⁴⁴.

Le v. 24

Le v. 24 ne contient, pour sa part, pas de discours rapporté. Il paraît résumer fidèlement les événements, si ce n'est qu'il semble insister sur le fait que les frères, en Gn 43, ont bel et bien rapporté les paroles de l'intendant de Pharaon: וַיִּגְדְּלוּ אֶת דְּבָרֵי אֲדֹנָי. Même si le verset ne modifie aucun évé-

¹⁴⁰ Cf. J. SCHARBERT, «Ich bin Josef, euer Bruder». *Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern, wie sie nicht in der Bibel steht*. St. Ottilien, 1988, p. 58.

¹⁴¹ Si malgré tout Juda ne devait faire ici allusion qu'au seul vol de la coupe, le pluriel en question serait alors le signe d'une solidarité des frères à l'égard de Benjamin. Quoi qu'il en soit, les deux interprétations possibles ne s'excluent pas.

¹⁴² Mais peut-on conclure pour autant avec D.B. REDFORD, p. 74, que Dieu ait manipulé les acteurs du drame comme autant de marionnettes? En réalité, L.A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*. (JSOT Supp. 96), Sheffield, 1990, pp. 168-169, reflète mieux la complexité du récit lorsqu'il affirme que les personnages sont plus des partenaires de Dieu, qui discernent et acceptent son plan, que des marionnettes aveugles et impuissantes.

¹⁴³ M. STERNBERG, p. 555, signale à ce sujet que l'ironie peut naître de tels écarts dans l'information.

¹⁴⁴ Voir sur le sujet W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, 1983, pp. 300ss.

nement, il confirme en quelque sorte les modifications qui figurent dans les versets précédents.

La Septante présente, de même que la version syriaque, le Samaritain ainsi que deux manuscrits hébreux, une variante textuelle et propose $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ [...] $\eta\mu\acute{\omega}\nu$, «notre [...] père», à la place de אָבִי , «mon père». Le texte grec semble harmoniser le v. 24 avec le verset suivant qui a אָבִינוּ , «notre père», et également avec le v. 20, qui introduit Jacob, le père, dans le discours de Juda également en rapport à un «nous»: אָבֵינוּ , «nous avons un père». Toutefois, le texte hébreu a ceci de remarquable que, pour la première fois, Juda y présente Jacob à l'aide d'un suffixe possessif au singulier: pour Juda, Jacob n'est plus seulement le père de l'ensemble des frères, il est aussi le sien propre. Le possessif singulier indique que Juda perçoit qu'une relation privilégiée existe aussi entre lui et Jacob. Il n'est pas indifférent que cette prise de conscience ait lieu au cours d'une intercession qui conduira Juda à s'offrir en esclavage à la place de Benjamin parce que, précisément, ce dernier est, depuis la «mort» de Joseph, le fils préféré de Jacob. En intercédant, Juda non seulement n'éprouve plus à l'égard de l'amour préférentiel dont Benjamin est l'objet, cette jalousie qui l'a conduit à vendre Joseph en esclavage, mais il découvre aussi la force de sa propre relation à son père.

Le v. 25

Le v. 25 rapporte fidèlement la fin de 43,2. Bref, il rappelle avec sobriété – il ne s'agit pas qu'un autre drame vienne détourner l'attention que requiert ce qui constitue l'objet du discours de Juda – que la raison de la présence des frères en Égypte est due à une détresse – le manque de nourriture – qui doit être grande puisqu'un «peu de nourriture», מְעַט־אֹכֶל , justifie un voyage en Égypte.

Mais le v. 25 marque surtout, pour Juda, le retour au pluriel, «notre père», et aussi le retour des dialogues, c'est-à-dire des discours rapportés. Le pluriel permet à Juda de passer sous silence le dialogue particulier qu'il a eu avec Jacob et la garantie qu'il a donnée à ce dernier au sujet de Benjamin. Juda peut ainsi retarder sa propre entrée en scène à la première personne du singulier¹⁴⁵. Au début de son discours, lorsque Juda parle de lui-même au singulier, il emploie la troisième personne: עַבְדִּי , «ton serviteur» (V. 18); puis, il se fonde dans le pluriel: עַבְדֵּי , «tes serviteurs», (v. 21) ou dans le «nous». Cela a pour effet de mettre en relief cette entrée en scène de Juda à la première personne au v. 30. Par là-même il confère aux vv. 19-29 une importance relative. Or puisque ces versets constituent la partie la plus dé-

¹⁴⁵ Et créer ainsi ce que M. STERNBERG, p. 571, appelle un «suspense retardatoire».

veloppée du discours de Juda, tout élément qui vient en amoindrir l'importance a aussi pour conséquence d'augmenter l'impatience de l'auditeur ou du lecteur, c'est-à-dire de concentrer les effets du discours sur ce qui suit.

Le v. 26

Le v. 26 renforce cette impatience, donc la tension, car son contenu répète le contenu du v. 23. Par là, il confirme aussi la modification introduite par ce v. 23 au sujet de l'expression «voir la face». Enfin, ce v. 26 est révélateur de l'insistance avec laquelle les frères ont dû persuader Jacob de les laisser redescendre en Égypte avec Benjamin: les termes «nous pouvons», נִכְל, «descendre», לְרֶדֶת ou יִרְדְּנוּ, «notre plus jeune frère avec nous», אֶחָיו, הַקָּטָן אִתָּנוּ, figurent en effet redoublés. Cette insistance a des effets sur l'intercesseur puisqu'il dit «notre frère» en parlant de Benjamin¹⁴⁶, lequel, au v. 22, n'était que «le garçon». L'intercession n'est pas seulement mue par la solidarité entre intercesseur et bénéficiaire, elle la confirme.

Les vv. 27 à 29

À cela suit le v. 27 qui introduit la réponse de Jacob, qui s'étend aux vv. 28 et 29. La longue partie récapitulative du discours de Juda s'achève donc sur les paroles du père. Dans le premier verset de cette partie, le v. 19, la question de l'intendant de Pharaon porte d'abord sur Jacob et seulement après sur Benjamin: הֲיֹשִׁילְכֶם אָב אוֹ-אֶחָד, «avez-vous un père ou un frère?» Jacob forme ainsi le cadre des vv. 19-29, cadre dans lequel il est bien sûr associé – comme c'est le cas dans la question du v. 19 – à son fils Benjamin. Et comme c'est la question de la relation de Jacob à Benjamin qui constitue le noeud de l'affaire, il revenait à Jacob de donner le dernier mot de cette partie en redisant ce que cette relation signifie pour lui. Cela, il l'exprime au v. 27 où il dit: «ma femme m'a enfanté deux fils». Le «ma femme», אִשְׁתִּי, indique la place privilégiée que Rachel occupait dans l'affection de Jacob; son autre femme et ses concubines sont passées sous silence, de même que les fils qu'elles lui ont donnés. Seuls comptent, aux yeux de Jacob, les deux, שְׁנֵי, enfants de Rachel. Et cela, Juda l'accepte désormais¹⁴⁷. Là encore, le lien entre intercesseur et bénéficiaire de l'intercession se renforce. Il faut noter que cette précision, rapportée par Juda, ne figure pas dans les paroles que Jacob a adressées à ses fils après leur premier voyage en Égypte. Il en va de même pour la supposition de Jacob après la disparition de Joseph et qui est reprise au v. 28: טָרַף טָרַף, «il a bien été mis en pièce».

¹⁴⁶ Cf. Z. ADAR, p. 149.

¹⁴⁷ Cf. E.I. LOWENTHAL, p. 99.

On retrouve en effet cette expression verbale emphatique en Gn 37,33. Ces ajouts ne trahissent pas non plus la vérité. En faisant allusion au crime des frères, Juda met en relief ce qui fait toute la valeur de Benjamin aux yeux de Jacob: Benjamin est le seul survivant des deux fils de Rachel, l'épouse préférée de Jacob¹⁴⁸, elle-même mentionnée ici.

Mais, dans ce que Juda ajoute aux paroles prononcées par Jacob après le premier voyage des frères, il y a plus curieux et cela consiste simplement en quelques petits mots: כִּשְׁלֹשָׁה, «sûrement», et עַד־הַיּוֹם, «jusqu'à présent», au v. 28, ainsi que גַּם, «aussi, encore», au v. 29. Pourtant, ces petits mots, anodins, sont peut-être les indices de quelque chose d'important car ils laissent supposer que Jacob, ou plutôt Juda qui rapporte ici les paroles de son père, commence à entrevoir la vérité au sujet du sort de Joseph. Au v. 20, ce dernier est bien donné comme mort: נָפַח. Mais, aux vv. 28-29, il semble que cette certitude est ébranlée. Ainsi, le כִּשְׁלֹשָׁה ajoute de l'emphase à une tournure verbale qui est déjà emphatique en soi¹⁴⁹; cela en annule en quelque sorte l'effet: c'est comme si celui qui parle voulait se convaincre soi-même. De plus, lorsque Juda fait dire à Jacob qu'il n'a plus revu Joseph «jusqu'à présent», c'est comme s'il laissait entendre que rien n'était définitif à ce sujet et qu'un espoir de retour était permis. Cela peut aussi exprimer une certaine méfiance de Jacob à l'égard de ce que les frères lui avaient raconté. Quand Juda fait dire à Jacob que ses fils lui prennent «aussi» Benjamin loin de sa face, il y a non seulement le rappel du crime des frères, mais également l'indice que la vérité au sujet de ce crime commence à se faire jour en Jacob¹⁵⁰: Joseph a été pris par ses frères loin de la face de son père.

Ainsi, au cours de l'intercession, mais sans que cela soit exprimé de façon décisive, l'intercesseur est amené non seulement à entrer dans les vues et le plan du sujet-compétent, mais aussi à découvrir peu à peu la vérité des événements. L'intercession aurait là une sorte de fonction de maïeutique auprès de l'intercesseur.

Cependant, il faut encore noter que les derniers mots que Juda rapporte de Jacob ne sont pas les derniers que Jacob a prononcés avant le retour de ses fils en Égypte. Le v. 29 reprend quasiment mot pour mot la fin du v. 42,38: וְהוֹרַדְתֶּם אֶת־שִׁבְתִּי שְׂאוּלָה [...] «vous ferez descendre mes cheveux [...] au Shéol». Or c'est là la fin de non-recevoir que Jacob avait opposé, en Gn 42,

¹⁴⁸ Voir Gn 29,30-31.

¹⁴⁹ Avec l'infinitif absolu qui précède le verbe conjugué dans כִּשְׁלֹשָׁה עַד־הַיּוֹם.

¹⁵⁰ La Septante semble aller dans ce sens puisque, en ayant εἶπατε, «vous avez dit», elle est en contradiction avec Gn 37,33 où c'est Jacob qui suppose que Joseph a été la proie des bêtes féroces. Cf. M. HARL (éd.), p. 289. Selon la Septante, Juda ferait dire à Jacob, en Gn 44,28, que la certitude de la mort de Joseph repose sur les dires de ses frères et non plus sur l'évidence d'une preuve.

à la proposition de Ruben. Pourtant, en Gn 44, Benjamin est bel et bien en Égypte. C'est dire qu'un événement décisif, connu du lecteur, mais pas de l'auditeur, est passé ici sous silence. L'auditeur est ainsi tenu en haleine. De plus, si Juda agit de la sorte, s'il interrompt ici la partie récapitulative de son discours, c'est que l'événement décisif en question va constituer le clou de son intervention. En ce sens, cet événement n'appartient plus au passé, mais au présent que Juda entend modifier. C'est donc sur lui que va peser toute la force de l'intercession.

La récapitulation s'achève sur les paroles de Jacob. Jusqu'ici, c'est Jacob qui a le dernier mot: cela indique qu'il est devenu la figure principale dans l'argumentation de Juda. Ce sera confirmé par le fait que l'ensemble du discours de Juda s'achève, au v. 34, par le mot **אָבִי**, «mon père». De plus, comme ces paroles expriment la crainte de Jacob de voir partir Benjamin en Égypte, un élément de suspense est introduit à ce point du discours. Car la présence de Benjamin en Égypte indique que quelque chose a dû vaincre la résistance de Jacob. Une attente est ainsi suscitée, qui ne sera comblée qu'au v. 32. Il n'est du reste pas sans intérêt que le discours rapporté de Jacob se termine sur des paroles qui rappellent le sort arrivé à Joseph et donc le crime des frères de ce dernier. Ce crime impuni a en effet conduit à une impasse et cela demande une résolution. Les versets suivants sont alors attendus avec impatience.

LES VV. 30 À 32

Du v. 29 au v. 30, on abandonne la récapitulation du passé pour aborder le présent du discours de Juda: **וְעַתָּה**, «et maintenant». Mais c'est pour décrire une hypothèse, donc un futur possible en fait. Et le discours rapporté réapparaîtra à la fin du v. 32. Les vv. 30-32 constituent ainsi une partie de transition entre les vv. 19-29 et les vv. 33-34, lesquels commencent donc eux aussi par **וְעַתָּה**, mais pour introduire l'offre de Juda qui, en revenant cette fois définitivement au présent, va provoquer la réaction de Joseph en Gn 45,1ss. Ces vv. 30-32 participent de cette préparation qui conduit les éléments du discours à leur tension maximale¹⁵¹, non plus, cependant, en redisant le passé, mais en envisageant, au-delà du présent, un futur conditionnel.

Les vv. 30 et 31

Au début du v. 30, on ne trouve pourtant pas l'habituelle particule conditionnelle **אִם**, «si», mais l'infinitif du verbe **בֹּא**, «aller, venir», combiné au

¹⁵¹ Cf. G. von RAD, *La Genèse...*, p. 403.

suffixe de la première personne du singulier et à la préposition בְּ . L'hypothèse ainsi évoquée, qui s'étend au v. 31, ne désigne pas une irréalité, mais une possibilité très réelle. De fait, la partie récapitulative des vv. 19-29 culmine avec le cri du cœur de Jacob à la perspective de perdre aussi Benjamin. Ce cri manifeste l'attachement de Jacob à son dernier fils. Si l'intendant de Pharaon a alors l'intention de le garder comme esclave, le retour des frères sans Benjamin risque fort de porter un coup fatal à Jacob. Ce qui est intéressant, c'est qu'ici Juda fait sien ce qui, auparavant, était paroles de Jacob. Il accepte cela aussi bien dans les prémisses que dans les conclusions. En ce qui concerne les prémisses, Juda constate, au v. 30, que l'âme de Jacob est attachée à celle de Benjamin, $\text{וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנַפְשׁוֹ}$. Ce n'est plus quelque chose qu'exprime son père, mais une réalité qu'il admet. Au contraire de Gn 37, l'amour paternel préférentiel ne suscite ici plus de rancœur. Il devient même ce qui va motiver le sacrifice de soi.

Cette constatation amène Juda à faire également siennes les conclusions que Jacob lui-même envisageait en Gn 42,38 et 44,29. Les mots mêmes employés par Jacob deviennent siens: le verbe יָרַד au *hifil*, «faire descendre», et les substantifs שֵׁיבַת , «cheveux blancs», et שְׂאֵלָה , «au Shéol». Le complément בְּיָגוֹן , «dans l'affliction», est le terme exact employé par Jacob en 42,38 et non pas celui, équivalent, que Juda place dans la bouche de son père en 44,29¹⁵²: Juda identifie désormais son langage le plus fidèlement possible à celui de Jacob.

Le v. 31 se termine ainsi avec le mot שְׂאֵלָה et crée de la sorte une inclusion avec le v. 29 qui s'achève sur le même mot. Pourtant, c'est seulement le v. 33 qui recommence avec le mot וַיַּעַד et qui, en reprenant ainsi le premier mot du v. 30, inaugure une nouvelle partie – la dernière – du discours de Juda. Cette double reprise de vocabulaire isole ainsi le v. 32. De fait, comme on l'a vu, ce verset est aussi le seul qui contient un discours rapporté après le v. 29. De tout cela, il résulte que ce qui est contenu dans ce verset est mis en évidence. Il relate en effet le seul élément concernant ce qui s'est dit entre Jacob et ses fils à leur retour d'Égypte, que Joseph ignore et ne peut pas même supposer. À savoir le fait que Juda s'était porté garant de Benjamin auprès de leur père.

Il convient de noter que, contrairement aux vv. 19-29, ce v. 32, s'il condense, est fidèle à ce qu'il rapporte et ne modifie en rien le v. 43,9: les mots-clefs עָרַב , «se porter garant» et חָטָא , «pécher, être coupable» y figurent. Le verbe חָטָא est à la même forme aux deux endroits: וַיַּחְטְאֵתִי ¹⁵³, «je serai coupable». Alors que le verbe עָרַב , connaît une variation dans la

¹⁵² Il s'agit de בְּרָעָה , «dans le malheur».

¹⁵³ Il s'agit d'un accompli consécutif *qal* à la première personne du singulier.

forme: en 43,9, on a אֶתְּרָבִי¹⁵⁴, «je me porterai garant de lui», tandis qu'en 44,32, on a עָרַב¹⁵⁵, «(ton serviteur) s'est porté garant (du garçon)». Dans le premier cas la garantie est une promesse, mais dans le second cas, elle est un fait accompli. La forme concrète de cette garantie ne sera dévoilée qu'aux vv. 33-34, mais le seul fait que Juda ait pris la parole pour intervenir en faveur de Benjamin confirme que la garantie a déjà pris effet. Et par là, Juda justifie sa prise de parole en faveur de Benjamin¹⁵⁶. De plus, en expliquant pourquoi et comment il est devenu responsable de Benjamin, Juda veut faire naître ces mêmes responsabilités auprès de Joseph, le sujet-compétent¹⁵⁷.

Le v. 32

Le fait que le verbe עָרַב connaisse là une variation dans la forme alors que ce n'est pas le cas pour le verbe חָטָא, est un détail qui pourrait indiquer que, quelle que soit la forme que prendra la garantie offerte par Juda, la culpabilité de ce dernier en cas de faillite est déterminée une fois pour toutes. Jusqu'au v. 32, la forme de la garantie est encore en suspens. Le discours attend les vv. 33-34 pour dévoiler ce qu'elle sera. Et cette attente dramatique annonce que la forme de la garantie sera, elle aussi, dramatique¹⁵⁸.

Il est toutefois nécessaire de revenir au v. 30 car ce verset marque, comme on l'a noté, l'entrée en scène de Juda à la première personne du singulier. Après avoir rapporté les paroles de détresse de son père, Juda ne s'efface plus derrière la politesse d'un discours à la troisième personne, ni derrière l'anonymat collectif d'un pluriel. Puisqu'il va être question de garantie – qu'a motivée la détresse paternelle – Juda assume en personne ses responsabilités¹⁵⁹. Ces dernières vont elles aussi culminer dans la révélation apportée par les vv. 33-34.

Une variante textuelle intéressante à relever est celle du Samaritain au v. 32: il propose de lire אָבִי, «son père», en référence à הָנֶעֱר qui précède, au lieu de אָבִי, «mon père»¹⁶⁰. Le Samaritain ne semble toutefois pas avoir ob-

¹⁵⁴ C'est un inaccompli *qal* à la première personne du singulier avec le suffixe de la troisième personne du singulier.

¹⁵⁵ Un accompli *qal* à la troisième personne du singulier.

¹⁵⁶ Joseph sait du reste que Juda n'est pas l'aîné; cf. N. SARNA, *Genesis...*, p. 307.

¹⁵⁷ Cf. G. SAVRAN, p. 7.

¹⁵⁸ Sinon, on aurait affaire à un discours comique.

¹⁵⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis...*, p. 149.

¹⁶⁰ Cf. H. SCHWEIZER, *Die Josefs Geschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation*. Tübingen, 1991, p. 37.

servé¹⁶¹ que, depuis le v. 24, Juda n'emploie plus le mot «père» qu'avec un suffixe possessif de la première personne soit du pluriel, soit, plus fréquemment, du singulier. On a ainsi deux fois **אָבִי**, aux vv. 25 et 31; mais sept fois **אָבִי**, aux vv. 24, 27, 30, 32 (deux fois) et 34 (deux fois). On constate en outre une accumulation du terme **אָבִי** au fur et à mesure qu'on approche de la fin du discours: le lien de Juda à son père est ainsi, avec insistance, de plus en plus mis en évidence. Le suffixe de la première personne du singulier évacue celui de la première personne du pluriel. Après l'entrevue avec Jacob, Juda ne situe en effet plus son père que par rapport à lui-même, jusqu'à identifier son sort à celui de son père.

Un détail est révélateur à cet égard: dans le discours de Juda, le terme **עֲבָדְךָ** est employé en référence aussi bien à Juda qu'à Jacob, et cela dans un bref d'intervalle¹⁶², au risque de créer ainsi la confusion¹⁶³. Toutefois le discours semble vouloir ce risque pour signifier que Juda et Jacob partagent un destin commun: face à l'intendant de Pharaon, ils sont tous deux «serviteurs» car ils attendent tous deux de lui la libération de Benjamin.

LES VV. 33 ET 34: VERS LE DÉNOUEMENT

La manière que Juda a choisie de se porter garant de Benjamin est enfin dévoilée au v. 33: il demande à être esclave (**עֲבָד**) de l'intendant de Pharaon à la place (**תַּחֲתֵי**) de Benjamin afin que celui-ci remonte (**יָעַל**) auprès de Jacob avec ses frères (**עִמָּאֵי**). En s'offrant ainsi à la place du second fils de Rachel¹⁶⁴, Juda annule en quelque sorte ce qu'il avait fait, en Gn 37, à l'encontre du premier fils de Rachel: de marchand, il devient esclave pour permettre au fils préféré de Jacob de retourner d'Égypte en Canaan afin qu'il demeure avec ses frères. Joseph en effet avait été vendu comme esclave par Juda pour qu'il soit séparé à jamais de ses frères. L'intercession se fait ainsi expiatoire puisqu'elle amène le «sacrifice» réparateur.

Le v. 34 donne, quant à lui, la motivation ultime de ce sacrifice de soi. Et cette motivation est à la fois inattendue et logique. Ce sont les tout derniers mots du verset, donc les tout derniers mots du discours, qui la formulent:

¹⁶¹ La Septante est, quant à elle, muette sur le sujet: au v. 32, elle emploie en effet le terme *πατὴρ* ou *πατέρα* sans aucun pronom possessif.

¹⁶² Ainsi, par exemple, à la fin du v. 31, le terme se rapporte à Jacob alors qu'au début du v. 32, il fait référence à Juda.

¹⁶³ Au v. 31, le mot **אָבִי** est mis en apposition à **עֲבָדְךָ**. Mais, immédiatement après, au début du verset suivant, **עֲבָדְךָ** est sans détermination et il faut lire le verset jusqu'au mot **אָבִי** pour se rendre compte que **עֲבָדְךָ** se rapporte ici à Juda.

¹⁶⁴ Pour J. SCHARBERT, *Ich bin...*, p. 59, c'est la première fois qu'apparaît dans l'Ancien Testament l'idée d'une réparation viciaire.

פֶּן אֶרְאֶה כְּרַע אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֶתְדָּבָר, «afin que je ne voie pas le malheur qui atteindra mon père». On aurait pu attendre au lieu de cela un rappel des circonstances (le respect de la garantie donnée, la menace qui pèse sur Benjamin etc.) qui obligeraient Juda à agir de la sorte¹⁶⁵. Or il n'y a rien de tel¹⁶⁶ car ce que trahissent les derniers mots de Juda, ce n'est pas la peur d'avoir à reparaître devant Jacob sans Benjamin, mais bien la peur d'avoir à contempler le malheur paternel. C'est en fait là également la raison même pour laquelle, en Gn 42, Juda avait offert à Jacob de se porter garant de Benjamin: la compassion devant la détresse paternelle à la perspective de perdre son fils préféré. La garantie n'est que le fruit de l'affection de Juda pour son père. C'est cela que l'intercession de Juda révèle: une conversion intérieure. Et l'intercession conduit Juda jusqu'aux conséquences ultimes de cette conversion: le sacrifice de soi.

Le discours de Juda se termine ainsi sur le mot, «mon père»¹⁶⁷. Jacob n'est définitivement plus qualifié de «serviteur» comme aux vv. 24 et 27, car il est trop présent dans le cœur de Juda¹⁶⁸. C'est le «père» qui, au-delà de Benjamin, hante tout le discours¹⁶⁹, et ce depuis la question de Joseph au v. 19. La question avait été posée par Joseph: c'est lui qui avait amené le sujet du père associé au frère préféré. En intercédant, l'intercesseur a saisi cela. L'amour préférentiel du père n'est pas nié, mais il suscite désormais la compassion et non plus la jalousie¹⁷⁰. L'intercession conduit au sacrifice puisqu'elle révèle la compassion de l'intercesseur pour ceux¹⁷¹ en faveur de qui il intervient au point de vouloir se substituer à eux dans le malheur. Par là, la «boucle est bouclée»: Juda accepte de subir le sort que le crime des

¹⁶⁵ La question de l'obligation d'intercéder en vertu d'une garantie donnée, d'un serment prononcé, se retrouve en 1S 19,1-7: là aussi Jonathan a fait une alliance avec David susceptible de le contraindre à intervenir en faveur de ce dernier, toutefois, là aussi, le serment est en fait la conséquence d'un amour.

¹⁶⁶ Contrairement à G.W. COATS, *From Canaan...*, p. 43, par exemple, qui estime que l'offre de Juda lui est dictée par les circonstances et en aucun cas par un changement intérieur. Il dit ainsi que les derniers mots du v. 34 trahissent la peur de Juda de devoir reparaître devant Jacob sans Benjamin

¹⁶⁷ Selon N. LEIBOWITZ, p. 488, le fait est hautement significatif.

¹⁶⁸ Cf. W.L. HUMPHREYS, *Joseph...*, p. 48.

¹⁶⁹ Cf. G. von RAD, *La Genèse...*, pp. 402-403.

¹⁷⁰ H. FREY, *Das Buch der Führung. Kapitel 36-50 des ersten Buches Mose*. Stuttgart, 1964, p. 119.

¹⁷¹ Il convient de noter le pluriel: l'intercession ouvre l'horizon de l'intercesseur en élargissant le nombre de ceux en faveur de qui il intervient. Cela reflète peut-être aussi le fait que, dans l'histoire de Joseph, les protagonistes sont les éléments d'une chaîne vu que ce récit s'insère dans l'histoire des ancêtres éponymes. Cf. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen – Amsterdam, 1975, p. 238.

frères avait infligé aussi bien à Joseph qu'à Jacob. D'une part, il s'offre en esclave à sa propre victime¹⁷²; d'autre part, il renonce de ce fait à revoir ses propres enfants¹⁷³. En exprimant tout cela, l'intercession de Juda atteint un pathos très puissant puisqu'il amène, selon 45,2, Joseph aux larmes¹⁷⁴. L'épreuve est surmontée car l'intercession fait s'effondrer le sujet-compétent: en 45,4, l'opposant se révèle comme étant le «frère».

¹⁷² Cf. N. SARNA, *Genesis...*, p. 307.

¹⁷³ Cf. J. MORGENSTERN, *Genesis...*, p. 287.

¹⁷⁴ Cf. G.C. AALDERS, p. 239; ou G.A. RENDSBURG, p. 91.

II: L'INTERCESSION DE RAHAB: Jos 2,12-13

Puisque, dans «intercession», on entend «intervention en paroles en faveur d'un tiers», il s'agit, en ce qui concerne Jos 2, de lever une ambiguïté. Dans ce chapitre, c'est en effet par deux fois que Rahab intervient en paroles en faveur de tiers. Au v. 4, ses paroles détournent ainsi les envoyés du roi de Jéricho venus exiger d'elle qu'elle leur livre les deux voyageurs qui étaient entrés chez elle. Au vv. 12-13, elle demande à ces deux mêmes voyageurs de faire en sorte que la maison de son père, sa famille, soit épargnée lors de la future prise de Jéricho par les Israélites.

Cela dit, si on a bien, au v.4, une intervention en paroles en faveur de tiers, il y manque cependant un élément décisif de toute intercession, soit la formulation d'une requête. En outre, l'intervention en question n'est pas non plus libre: elle est déterminée. Les lois de l'hospitalité rendent les hôtes sacrés¹ et il est hors de question de les livrer à des gens qui leur veulent du mal². Rahab a beau être hôtesse par profession ou agir pour d'autres motifs encore³, elle demeure tenue par les lois de l'hospitalité. Dans ces circonstances, la réponse qu'elle donne aux envoyés du roi n'est pas une «intervention» au sens propre du terme. L'intercession introduit en effet un élément nouveau dans le récit, c'est-à-dire un élément qui n'est pas imposé par ce qui le précède. Dans cette perspective, exigées par les lois de l'hospitalité, les paroles de Rahab au v. 4 ne sont ni une intervention, ni donc une intercession: Rahab doit répondre et doit protéger ses hôtes.

UNE INTERCESSION

En revanche, aux vv. 12-13, il y a bel et bien intervention de la part de Rahab. Lorsque cette dernière plaide la cause de la maison de son père, elle introduit un élément nouveau dans le récit. Certes le souci de sa famille est un sentiment légitime et, dans un contexte social où les solidarités cla-

¹ Cf. R. de VAUX, *Les institutions*. I..., p. 25.

² Le texte biblique, en Gn 19,1-6 et Jg 19,23-24, montre même jusqu'à quelles extrémités conduisent les exigences de l'hospitalité.

³ A.G. AULD, *Joshua, Judges, and Ruth*. Philadelphia, 1984, envisage ainsi plusieurs motifs possibles à l'acte de Rahab – p. ex. le désir de se gagner les faveurs des futurs vainqueurs – en plus de l'obéissance aux lois de l'hospitalité. On reviendra plus loin sur cette question des motifs de Rahab.

niques ou familiales sont en outre de première importance, la requête de Rahab en faveur des siens n'est pas complètement inattendue⁴. Cependant, bien que cette requête ne constitue pas une surprise, elle n'est nullement exigée par ce qui précède dans le récit. À ce titre, la demande de Rahab en faveur de sa famille peut même apparaître comme une complication de l'action en Jos 2⁵. En outre, si on a pu parler des obligations de Rahab envers les siens⁶, force est de reconnaître que c'est normalement à la famille que ces obligations imposent de venir en aide à la femme seule qu'est Rahab⁷, et non pas le contraire⁸. En fait, Rahab va se révéler une figure providentielle pour les siens⁹. On voit par là que si un service en appelle un autre et si une bonne action peut susciter, auprès du lecteur, l'attente d'une récompense¹⁰, cela ne présage rien de précis quant au contenu de cette récompense. Il reste toutefois à établir si cette intervention de Rahab en Jos 2,12-13 répond en tous points aux critères qui définissent une intercession.

Un intercesseur non confondu avec les bénéficiaires

Certains commentateurs ont en effet estimé que, aux vv. 12-13, Rahab intervient «pour elle-même»¹¹ ou bien «pour elle-même et sa famille»¹². En ce qui concerne la seconde de ces remarques, l'ordre des mots employé ne rend pas justice aux paroles de Rahab. Celle-ci dit en effet: «et maintenant jurez-moi [...] que [...] vous userez de bienveillance envers la maison de mon père et que [...] vous laisserez vivre mon père, ma mère, mes frères et mes soeurs, ainsi que tout ce qui est à eux, et que vous sauverez nos âmes de la mort». Le seul endroit où Rahab s'inclut elle-même dans cette liste de

⁴ Cf. M.H. WOULDSTRA, *The Book of Joshua*. Grand Rapids, MI, 1981, p. 115.

⁵ C'est en tout cas le point de vue de T.C. BUTLER, *Joshua*. (WBC), Waco, TX, 1983, p. 29.

⁶ Voir F.M. CROSS, «A Response to Zakovitch's "Successful Failure of Israelite Intelligence"». In: S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta, 1990, p. 103, qui parle là des «obligations of kinship».

⁷ Cf. F.A. SCHAEFFER, *Joshua and the Flow of Biblical History*. Downers Grove, IL, 1975, pp. 74-75, qui remarque qu'il n'est pas fait mention de mari, ni d'enfants de Rahab, et ce pas plus en Jos 2 qu'en Jos 6.

⁸ Cf. A.G. AULD, *Joshua*..., p. 20.

⁹ Cf. M. GÖRG, *Josua*. Würzburg, 1991, p. 16.

¹⁰ Voir A.G. AULD, *Joshua*..., p. 17; et R.C. CULLEY, «Stories of the Conquest: Joshua 2, 6, 7 and 8.» In: *HAR* 8 (1984), p. 29.

¹¹ Cf. J.A. HUFFMAN, *Joshua*. (CC), Waco, TX, 1986, p. 54, qui qualifie la requête de Rahab de «self-protective plea».

¹² Cf. F. LANGLAMET, «Josué, II, et les traditions de l'Hexateuque.» In: *RB* 78 (1971), p. 341, qui note que là Rahab «implore donc sa grâce et celle de sa famille».

gens à épargner, c'est dans l'expression «nos âmes», נַפְשֵׁינוּ, donc en tout dernier lieu. Si Rahab pense à elle, c'est seulement après avoir mentionné les membres de sa famille, qu'elle a même tenu à énumérer un par un¹³. Dans cette longue liste, la personne de Rahab disparaît quelque peu derrière le nombre. En outre, contrairement à son père ou sa mère, elle n'est pas individualisée puisque la seule expression qui l'incorpore dans la liste est un collectif, «nos âmes». Les vv. 12-13 évitent ainsi de donner l'impression que Rahab «prie pour elle-même». Si elle est comprise dans sa famille et dans les âmes à sauver, elle ne saurait être confondue ni avec l'une ni avec les autres¹⁴.

Quant à envisager la possibilité que Rahab ne mentionne les membres de sa famille que pour avoir l'air désintéressée et disposer ainsi favorablement les espions de Josué à son égard, une telle hypothèse est peu convaincante. En sauvant la vie des espions, Rahab a fait de ceux-ci ses débiteurs¹⁵ et, de la sorte, se trouve dans une position favorable pour leur demander quelque chose en échange. Mais une nouvelle question se pose alors: Rahab serait-elle en position de force par rapport aux espions? Si oui, il n'y aurait pas intercession.

Un intercesseur en situation d'infériorité

Il est vrai que Rahab a fait des espions de Josué ses obligés et que, en formulant sa requête au moment où ceux-ci sont en train de fuir, Rahab peut paraître extorquer une promesse à des hommes qui sont encore à la merci

¹³ Cf. Y. ZAKOVITCH, «Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence: A Literary-Folkloric Approach to Joshua 2.» In: S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition...*, p. 90. Il est vrai qu'en Jos 6,23, où est rapporté le sauvetage de la famille de Rahab, cette dernière est mentionnée en premier, mais la perspective est là celle du narrateur et non plus celle de Rahab en train de présenter sa requête.

¹⁴ On peut comparer la requête de Rahab pour sa famille à celle de Jonathan, en 1S 20,15, ou de Saül, en 1S 24,22, qui tous deux demandent à David de prendre soin respectivement de sa «maison» ou de sa «postérité» ainsi que de son «nom». Le parallélisme entre les deux situations montre que dans les deux cas envisagés l'objet de la requête est le même et que la question de la survie de la «maison» est alors confondue avec celle de la «postérité» et, de façon encore plus symptomatique, du «nom». La survie de la «maison» est ici identifiée à la survie du «nom», soit de l'individu. La requête de Jonathan ou de Saül est une demande pour la survie des demandeurs alors que Rahab ne parle pas là de sa descendance et, femme vivant seule, elle n'a pas à compter sur sa famille pour survivre. En outre, le souci de se perpétuer dans sa postérité va de pair, comme le note R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 72, avec une préférence absolue pour des descendants mâles, seuls susceptibles de transmettre le «nom». Rien de tel à propos de Rahab, soucieuse aussi du sort de sa mère et de ses soeurs.

¹⁵ Cf. T.C. BUTLER, p. 54.

d'une hypothétique dénonciation de sa part¹⁶. Il faut pourtant noter que le texte veille à effacer l'impression selon laquelle les espions pourraient être dans une situation d'infériorité, voire d'égalité, vis-à-vis de Rahab. Ainsi, et aussi curieux que cela puisse paraître, les espions, dans leur réponse à Rahab au v. 14, se mettent à poser des conditions et en rajoutent même une fois sortis de la maison de Rahab¹⁷. Dans l'état actuel du texte cela a pour effet de montrer que les espions renversent les rôles¹⁸: s'ils sont à même de poser leurs conditions à Rahab, ils sont aussi en mesure de faire de celle-ci leur obligée. De fait, Rahab accepte toutes les conditions des espions¹⁹ – elle s'empresse même de les exécuter²⁰ – et, par là, indique que ce sont eux qui sont en position de force.

On a alors fait remarquer que la requête de Rahab est présentée comme un échange de bons procédés²¹, en l'occurrence un échange de vies²². Pourtant, s'il y a échange, il n'y pas réelle parité²³, au niveau des chiffres du moins. Rahab, en protégeant les espions, a sauvé deux vies, alors qu'elle leur demande au minimum sept vies²⁴. Quantitativement, Rahab demande beaucoup plus – on a relevé que le texte détaille à loisir la liste de ceux pour qui elle intervient – et se place ainsi dans une situation d'infériorité par rapport aux espions.

De plus, Rahab adresse sa requête à ceux qui, selon ses propres dires aux vv. 9-10, vont sous peu, et par une volonté divine toute-puissante, s'empa-

¹⁶ Cf. L. HOPPE, *Joshua, Judges with an Excursus on Charismatic Leadership in Israel*. (OTM), Wilmington, DE, 1982, p. 31, pour qui l'extorsion dans ce cas est même certaine. Pour Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 85, Rahab a dénoncé elle-même au roi de Jéricho la présence des espions chez elle, et ce dans le but précisément de faire de ces derniers ses obligés. F.M. CROSS, p. 103, relève, à juste titre, que rien dans le texte ne vient donner prise à une telle interprétation. Or J. FLOSS, *Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu Jos 2. II. Komposition, Redaktion, Intention*. St. Ottilien, 1987, p. 147, estime, quant à lui, que Rahab, du fait qu'elle a aidé les espions, exige de leur part un serment.

¹⁷ Cf. M. GÖRG, *Josua...*, p. 17.

¹⁸ Cf. T.C. BUTLER, p. 34.

¹⁹ Cf. C.J. GOSLINGA, *Joshua, Judges, Ruth*. Grand Rapids, MI, 1986, p. 48.

²⁰ En suspendant le cordon rouge aussitôt après le départ des espions; cf. F. LANGLAMET, «Rahab.» In: *DBS IX*, p. 1072.

²¹ Cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*. Tübingen, 1971, p. 29.

²² Cf. J.A. SOGGIN, *Joshua. A Commentary*. Philadelphia, 1972, p. 42; ou encore J. FLOSS, p. 150.

²³ Contre M. NOTH, p. 29, qui parle là de «Gleiches mit Gleichem zu vergelten».

²⁴ Celle de son père, de sa mère, d'au moins deux frères et deux sœurs puisque ces deux derniers termes – אָבִי et אִמִּי – sont au pluriel, et enfin la sienne propre. Il est vrai que, toujours en Jos 6,23, les «sœurs» ont disparu; cependant, et encore une fois, ce n'est pas la requête de Rahab qui est présentée là, mais le sauvetage de sa famille.

rer de Jéricho et vouer la ville à l'anathème. En reconnaissant cela, Rahab reconnaît également que les deux espions sont les représentants du peuple conquérant et donc des futurs maîtres de Jéricho²⁵. Cette déclaration révèle comment Rahab se situe vis-à-vis de ses interlocuteurs, soit dans une relation d'infériorité.

Enfin, les espions constituent pour Rahab le seul lien existant avec ceux qui vont bientôt détruire la ville de Jéricho et exterminer ses habitants. L'hypothèse selon laquelle Rahab exercerait sur les espions un chantage en se montrant susceptible de vouloir les perdre n'a dès lors pas grand sens²⁶ car, si Rahab mettait sa menace à exécution, cela signifierait la mort certaine pour elle-même et les siens. De fait, Rahab adresse sa requête aux espions après les avoir déjà soustraits aux hommes du roi de Jéricho et s'être ainsi compromise vis-à-vis des autorités de la ville. C'est donc une Rahab vulnérable²⁷ qui, aux vv. 12-13, présente sa requête aux espions de Josué.

Jos 2 contient donc bel et bien une seule intercession où intercesseur et bénéficiaires ne sont pas confondus et où l'intercesseur se trouve en état d'infériorité par rapport aux sujets-compétents.

PERSONNAGES ET ACTION: LES SUJETS-COMPÉTENTS ET LA MISSION

Le sujet-compétent est en effet à mettre au pluriel puisque les espions sont deux. Des trois parties – intercesseur, bénéficiaires et sujets-compétents – engagés dans l'intercession de Jos 2, ce sont eux en outre qui sont introduits en premier dans le récit de ce chapitre. Du reste, l'introduction des protagonistes de l'intercession suit l'ordre des séquences narratives de Jos 2. L'action de ce chapitre peut en effet être subdivisée en trois séquences: la mission des espions (vv. 1 et 22-24), le sauvetage de ces mêmes espions par Rahab (vv. 2-11 et 15-16), la requête de Rahab en faveur des siens (vv. 12-14 et 17-21)²⁸. C'est sur la mission des espions que s'ouvre Jos 2. Au v. 1, c'est l'envoi en mission qui est décrit, suivi de l'exécution de ladite mission. Celui qui prend l'initiative de cette mission est Josué. C'est un personnage connu du lecteur puisqu'il est présent non seulement en Jos 1, mais aussi et déjà dans le Pentateuque, à partir de Ex 17. Selon Nb 27,15-23 et Dt 34,9, Josué est celui qui, sur instigation divine, a succédé à Moïse à la

²⁵ Cf. R.L. NEWMAN, «Rahab and the Conquest.» In: J.T. BUTLER – E.W. CONRAD – B.C. OLLENBURGER (ed.), *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*. (JSOT Supp. 37), Sheffield, 1985, p. 173.

²⁶ R.C. CULLEY, p. 30, rejette ainsi l'idée qu'il pourrait y avoir une menace voilée dans la requête de Rahab.

²⁷ Cf. A.G. AULD, *Joshua...*, p. 19.

²⁸ Cf. R.C. CULLEY, p. 31.

tête du peuple d'Israël²⁹. En Jos 2,1, Josué agit comme Moïse qui avait déjà, en Nb 13, envoyé des espions sonder le pays de Canaan; qui plus est, Josué lui-même avait fait partie de ce groupe d'espions³⁰.

Le contexte

Pourtant, en Jos 2,1, Josué est nommé à travers la formule *in extenso* «Josué fils de Noun», comme s'il avait encore besoin d'être présenté alors qu'il est le seul personnage du chapitre qui ne soit pas nouveau. Cette façon de nommer Josué se trouve aussi en Jos 1,1 où elle surprend moins, vu qu'il s'agit du premier verset d'un nouveau livre. Par comparaison, Jos 2,1 semble marquer à son tour un nouveau commencement³¹. De fait, le lien de Jos 2 avec son contexte immédiat a été fréquemment mis en question³². Plusieurs auteurs ne voient pas très bien quel sens peut avoir l'envoi d'espions à Jéricho compte tenu des promesses que Yahvé a faites, notamment en Jos 1,5, et selon lesquelles aucun ennemi ne saurait résister au peuple hébreu³³.

On a toutefois fait observer que, comme Dieu, en Jos 1, n'a pas révélé de quelle manière il compte livrer le pays de Canaan aux mains des Hébreux³⁴, l'envoi d'espions à Jéricho ressortit simplement à la prévoyance d'un stra-

²⁹ Cf. J. GARSTANG, *Joshua. Judges*. London, 1931, p. 119. Pour ce qui est de Josué comme successeur de Moïse, voir C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*. (VT Supp. 58), Leiden – New York – Köln, 1995, pp. 107-224, au chapitre intitulé «Josua – der Nachfolger Moses».

³⁰ Voir Nb 13,8-16; 14,6-9; cf. J.B. COFFMAN, *Commentary on Joshua*. Abilene, TX, 1988, p. 15.

³¹ Cf. R.G. BOLING, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*. (AB), Garden City, NY, 1982, p. 143.

³² H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1959, p. 18, écrit, par exemple, que Jos 2 arrive dans le livre comme une surprise; tandis que J.A. SOGGIN, *Joshua...*, p. 38, estime que Jos 2 rompt la chronologie entre Jos 1 et Jos 3.

³³ C'est la question que pose, parmi d'autres, F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1065. À partir de là, ces auteurs pensent que Jos 2 appartenait originellement à une tradition de la conquête de Jéricho par voie militaire et non miraculeuse, au cours de laquelle les Hébreux auraient été aidés grâce à une trahison de Rahab; cf. E.J. HAMLIN, *Inheriting the Land. A Commentary on the Book of Joshua*. Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1983, p. 20. Un tel épisode ne constituerait pas un cas isolé puisque Jg 1,24-26 relate, par exemple, comment les fils de Joseph parviennent à s'emparer de la ville de Louz-Bethel grâce à la trahison de l'un de ses habitants, lequel, avec tout son clan, sera ensuite épargné; cf. F.-M. ABEL, «L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab.» In: *RB* 57 (1950), p. 329.

³⁴ Cf. M.H. WOULDSTRA, p. 68; ou T.C. BUTLER, p. 35.

tège compétent³⁵. Il n'en demeure pas moins que, au vu de ce qui va suivre dans le livre, l'épisode des espions à Jéricho n'aura, d'un point de vue stratégique ou tactique, finalement que peu de conséquences sur la conquête de Jéricho³⁶. Par contre, il aura une certaine portée théologique³⁷ dans la mesure où les espions pourront, à leur retour, confirmer, en Jos 2,24, que Yahvé a bel et bien livré le pays aux mains d'Israël³⁸. Si l'on en croit alors son résultat, le but de la mission des espions n'est plus, dans l'état actuel du texte, de mettre sur pied une quelconque cinquième colonne³⁹, mais d'encourager les Hébreux à la conquête⁴⁰.

Là où il est, Jos 2 fait office de prélude à la conquête de la Terre promise. Le chapitre aura donc des répercussions sur la suite du livre. Le fait est significatif du reste à propos de l'intercession de Rahab: l'épisode ne trouvera une résolution complète qu'en Jos 6,22-23. Cela dit, il est reconnu que si le chapitre présente quelques tensions, il ne contient en revanche pas de remaniements essentiels et présente malgré tout une unité littéraire certaine⁴¹. De fait, Jos 2 s'achève, au v. 24, sur le retour des espions et le rapport qu'ils présentent à Josué. D'un point de vue dramatique, le chapitre forme une unité littéraire bien délimitée, avec un début (l'envoi) et une fin (le retour)⁴²,

³⁵ Cf. J.B. COFFMAN, p. 15. Et ce d'autant plus qu'Israël, au cours de l'Exode, a fait l'expérience, en Nb 21,1-3 par exemple, que lorsque Yahvé livre un peuple aux mains des Hébreux, cela n'exclut pas nécessairement, pour ces derniers, d'avoir à combattre.

³⁶ Cf. F.-M. ABEL, «Les stratagèmes dans le Livre de Josué.» In: *RB* 56 (1949), p. 323. M.L. NEWMAN, p. 173, va même plus loin et estime que Jos 2 n'est pas nécessaire pour rendre la prise de Jéricho intelligible.

³⁷ Cf. T.C. BUTLER, p. 35. De plus, comme le relève R.G. BOLING, p. 144, le fait que les instructions de Josué aux deux espions sont réduites au minimum, indique que celui-ci n'est pas intéressé à la dimension militaire de la mission. Enfin, pour R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part One. Deuteronomy. Joshua. Judges*. New York, 1980, p. 88, Jos 2 a ceci d'exemplaire en ce qu'il présente l'histoire d'Israël du point de vue non-israélite.

³⁸ Cf. D.J. MCCARTHY, «Some Holy War Vocabulary in Joshua 2.» In: *CBQ* 33 (1971), p. 230.

³⁹ Voir à ce sujet F.-M. ABEL, «L'anathème...», p. 327.

⁴⁰ Un élément qui vient conforter ce point de vue est le fait que Josué, en Jos 2,1, envoie ses espions סְרִיסִים, «en secret», c'est-à-dire à l'insu d'Israël. Or une telle précaution s'explique si on admet que Josué ait voulu par là se prémunir des conséquences du précédent fâcheux de Nb 13, où le rapport de la majorité des espions avait découragé le peuple d'Israël. Là non plus, le but n'était pas d'organiser une cinquième colonne, mais bien de montrer que Dieu avait livré le pays de Canaan aux mains des Hébreux.

⁴¹ C'est le cas, parmi les plus récents commentateurs de Josué, de V. FRITZ, *Das Buch Josua*. Tübingen, 1994, p. 33, pour qui Jos 2 présente des compléments deutéronomistes à un récit originel lié à la prise de Jéricho.

⁴² Cf. P.A. BIRD, «The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts.» In: *Semeia* 46 (1989), p. 126.

articulée autour de la mission des espions, laquelle sert de cadre narratif au chapitre⁴³. Or cette mission est née, comme on l'a vu, de l'initiative de Josué. Et celui qui s'y trouve au début, s'y retrouve également à la fin. Il est significatif à cet égard qu'au moment où les espions reviennent à lui, au v. 23, Josué soit à nouveau mentionné à l'aide de son nom complet «Josué fils de Noun». Il y a là une inclusion⁴⁴. Jos 2 forme ainsi une unité littéraire non seulement par rapport à son contexte immédiat, mais aussi en fonction de critères internes⁴⁵.

Un sujet-compétent qui envoie en mission

L'inclusion susnommée révèle que le chapitre tout entier est placé sous le patronyme de «Josué fils de Noun». C'est lui qui lance l'action de Jos 2 en envoyant deux espions en mission, laquelle mission se trouve énoncée aux vv. 1 et 22-24, soit à l'ouverture et à la clôture du chapitre. Le rôle de Josué est là d'autant plus remarquable que Jos 2, contrairement aux chapitres qui précèdent et qui suivent, ne relate aucune intervention directe de Yahvé. En ce sens, le chapitre est beaucoup plus «profane» que son contexte immédiat⁴⁶. Force est alors de constater que, si Jos 2 a sa place au sein d'une série de chapitres consacrés aux préparatifs de la conquête de la Terre Promise⁴⁷, il s'en distingue toutefois dans la mesure où la conduite des événements passe, l'espace d'un chapitre, de Yahvé à Josué.

Josué est d'ailleurs le premier personnage à être mentionné en Jos 2, et ce au v. 1. Il est suivi par les deux espions puis, enfin et toujours au v. 1, par Rahab. Ce premier verset nomme ainsi les principaux acteurs du chapitre⁴⁸. Les espions y figurent entre Josué et Rahab et leur place dans le verset annonce quel sera leur rôle dans le chapitre: celui d'intermédiaires entre Josué et Rahab. Ces derniers personnages sont, dans ce verset comme dans le chapitre, désignés par leur nom propre alors que les espions demeurent

⁴³ Cf. M. NOTH, *Josua...*, p. 29.

⁴⁴ Cf. R.G. BOLING, p. 149.

⁴⁵ Cf. W.L. MORAN, p. 273.

⁴⁶ Voir G.M. TUCKER, «The Rahab Saga (Joshua 2): Some Form-Critical and Tradition-Historical Observations.» In: J.M. EFIRD (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring*. Durham, NC, 1972, p. 83. Et on comprend pourquoi certains commentateurs rattachent Jos 2 à une tradition selon laquelle la conquête de Jéricho se serait faite par les armes et non pas, donc, à la suite d'une intervention divine miraculeuse.

⁴⁷ Cf. J.M. MILLER – G.M. TUCKER, *The Book of Joshua*. (CBC), Cambridge, 1974, p. 28.

⁴⁸ Cf. M.L. NEWMAN, p. 167.

dans l'anonymat⁴⁹. Une fois à Jéricho, ils sont même plutôt effacés dans l'action d'un récit où ils semblent subir les événements⁵⁰. Le texte met ainsi en relief la relation qui va s'établir, par-dessus les espions, entre Josué et Rahab.

Des sujets-compétents qui sont envoyés en mission

Le récit ne s'attarde en effet pas sur le choix des espions et donc sur leur identité, mais commence tout de suite à relater leur envoi en mission par Josué⁵¹. Dans les deux espions, ce ne sont pas les individus qui comptent⁵², mais leur mission, c'est-à-dire leur relation à Josué. L'étude des espions en tant que sujets-compétents de l'intercession de Jos 2 passe par le personnage de Josué. Le pluriel de «sujets-compétents» n'est ainsi pas seulement exigé par le fait que les espions sont deux, mais aussi par le fait que derrière les espions et leur mission, il y a en plus Josué⁵³. La requête de Rahab en faveur de sa famille va, au-delà des espions, s'adresser en fait à Josué lui-même. Cela va être confirmé en Jos 6 où c'est Josué en personne qui va veiller au sauvetage de Rahab et sa famille; il va confier à nouveau cette mission à ses deux espions.

Celui qui est envoyé représente en effet celui qui l'envoie: en Jos 2,3, lorsque le roi de Jéricho envoie demander à Rahab de livrer les deux espions venus chez elle, le texte emploie le même verbe וַיִּשְׁלַח, «envoya», qui est utilisé au v. 1 pour décrire l'envoi des espions par Josué. Or, au v. 3, le texte juge superflu de préciser qui sont ceux que le roi de Jéricho envoie à Rahab; qui qu'ils soient, ces envoyés ne sont que les intermédiaires du roi. Ce n'est qu'au v. 7 qu'on apprend – mais on pouvait s'en douter – qu'il s'agit de אֲנָשִׁים, «hommes», soit le même terme générique qui introduit, au v. 1, les deux espions.

Cela dit, si les principaux acteurs du chapitre sont introduits au v. 1, seuls Josué et ses espions y sont sujets de verbes. Le verset appartenant à la séquence de la mission, il est normal que seuls les personnages associés et engagés dans cette mission y soient actifs. Rahab, quoique nommée, n'intervient pas encore; elle est «passive» car elle n'est mentionnée qu'en réf-

⁴⁹ Cf. Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 95.

⁵⁰ Cf. V. FRITZ, p. 36.

⁵¹ Cf. T.C. BUTLER, p. 29.

⁵² Pour Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 81, les deux espions sont même les deux premiers gaillards que Josué a eu sous la main.

⁵³ Cela dit, lorsqu'il sera question, dans ce chapitre, des «sujets-compétents», c'est, par souci de clarté et sauf indication contraire, aux deux espions qu'il sera toujours fait référence.

rence à la maison où les espions «vont», וַיֵּלְכוּ, «entrent», וַיָּבֹאוּ, et «couchent», וַיִּשְׁכְּבוּ.

Chez Rahab

L'action des espions, qui commencent leur mission en se rendant dans la maison d'une prostituée, a suscité beaucoup de commentaires. Certains auteurs ont estimé que les deux espions de Josué sont des incapables qui, après l'épreuve du désert, auraient cédé aux plaisirs de la ville⁵⁴. Pourtant, à y regarder de plus près, l'initiative des espions n'est pas nécessairement déraisonnable. La maison d'une prostituée, lieu où les hommes vont et viennent dans la discrétion et l'anonymat⁵⁵, et qui peut, le cas échéant, aussi faire office d'auberge⁵⁶, est en effet un bon endroit pour passer inaperçu et prendre le pouls de l'opinion publique⁵⁷. C'est même un excellent centre de renseignement⁵⁸, si on admet que les meilleurs secrets s'apprennent souvent au lit⁵⁹. En allant dans une telle maison en tant que clients, les espions savent que leur hôtesse aura un intérêt professionnel à les accueillir⁶⁰. Chez Rahab, la présence des espions ne devrait dès lors pas sembler suspecte et, en outre, comme la maison se trouve, d'après le v. 15, sur les remparts, cette dernière est même en mesure d'offrir aux espions des possibilités de fuite en cas de danger⁶¹.

Si la maison est ainsi à la périphérie de la ville, cela indique peut-être aussi qu'elle est très accessible aux voyageurs. Toutefois, comme la maison est en marge de la cité, cela peut refléter le statut social de sa propriétaire: en allant alors chez une prostituée, c'est-à-dire chez quelqu'un qui, quoique to-

⁵⁴ C'est, par exemple, le point de vue de Y. ZAKOVITCH, pp. 82 et 93, qui tire là les conséquences du fait que Josué n'a pas été en mesure de choisir les hommes à envoyer.

⁵⁵ Cf. F.A. SCHAEFFER, p. 71.

⁵⁶ H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua...*, p. 19; et M.H. WOULDSTRA, p. 70, notent que le verbe hébreu שָׁכַב, «coucher», est en effet ambigu. Il peut vouloir dire, comme en français du reste, aussi bien «entretenir des rapports sexuels» que «s'étendre pour se reposer ou dormir». Or d'après W.L. MORAN, p. 276, si le verbe peut avoir une connotation sexuelle au v. 1, au v. 8 en revanche il indiquerait plutôt, chez les deux espions, le désir de se reposer pour la nuit. De fait, selon R.G. BOLING, p. 145, le lien classique entre prostituée et aubergiste est très ancien.

⁵⁷ Cf. A. COHEN, *Joshua. Judges. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London, 1965, p. 7.

⁵⁸ Cf. A. MARX, «Rahab, prostituée et prophétesse.» In: *ETR* 55 (1980), p. 72.

⁵⁹ Cf. A.G. AULD, *Joshua...*, p. 17.

⁶⁰ Cf. IBID., p. 16. J.A. SOGGIN, *Joshua...*, p. 39, a avancé une autre hypothèse qui explique la venue des espions chez Rahab: la prostituée serait, pour eux, une vieille connaissance; mais Soggin n'a pas été suivi sur ce point.

⁶¹ Cf. C.J. GOSLINGA, p. 43.

léré, vit en marge de la société, les espions ont quelques espoirs fondés de trouver une personne plus ouverte que d'autres à des gens qui ne sont pas citoyens de sa ville⁶². Cela laisserait augurer d'une certaine affinité entre les espions et Rahab, entre les sujets-compétents de l'intercession et l'intercesseur. En se rendant chez Rahab, les espions font ce qui est juste et sont, par conséquence, présentés de manière positive⁶³. Les espions vont donc au bon endroit, au point qu'un auteur a cru pouvoir discerner là un dessein providentiel⁶⁴.

PERSONNAGES ET ACTION: L'INTERCESSEUR ET LE SAUVETAGE

Le nom de Rahab, qui apparaît déjà au v. 1, est nouveau⁶⁵: en dehors de Jos 6, on ne le retrouve ensuite nulle part ailleurs dans la Bible hébraïque⁶⁶. Alors que, Josué mis à part, tous les autres personnages de Jos 2 demeurent anonymes⁶⁷, Rahab est seule à se voir attribuer un nom propre⁶⁸. Le cas n'est pas sans similitude avec l'exemple d'intercession profane que l'on trouve en 2R 5 où Naaman est également le seul personnage du chapitre, Élisée mis à part, à porter un nom propre. Il y a cependant une différence: tandis qu'en 2R 5 le phénomène attire l'attention sur le bénéficiaire de l'intercession, en Jos 2 c'est l'intercesseur qui se trouve ainsi mis en relief. De fait, Rahab va se révéler être le personnage central ou pivot du chapitre⁶⁹. Comme le texte met l'accent sur le nom «Rahab», רַחַב⁷⁰, ce dernier mérite qu'on s'y attarde. Selon toute vraisemblance, il s'agit d'un nom abrégé⁷¹ qui aurait perdu sa particule théophore⁷² et dont la signification serait l'équiva-

⁶² Cf. P.A. BIRD, p. 130.

⁶³ Cf. R.G. BOLING, p. 152.

⁶⁴ C.J. GOSLINGA, p. 43, écrit ainsi que c'est guidés par Dieu que les espions se rendent chez Rahab où, comme on vient de le détailler, ils pourront trouver sécurité et toutes les informations dont ils auront besoin.

⁶⁵ Cf. M. GÖRG, *Josua...*, p. 15.

⁶⁶ Cf. H.L. NEWMAN, p. 167.

⁶⁷ Cf. J.P. FLOSS, *Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2. I. Text, Schichtung, Überlieferung*. St. Ottilien, 1982, p. 186.

⁶⁸ Cf. F.M. CROSS, p. 101.

⁶⁹ Cf. A. MARX, p. 74.

⁷⁰ Cf. T.C. BUTLER, p. 32.

⁷¹ Cf. R.G. BOLING, p. 145.

⁷² Cf. A. GELIN, «Josué. Traduit et commenté.» In: L. PIROT – A. CLAMER (éd.), *La Sainte Bible. III*. Paris, 1949, p. 27.

lent de: «Dieu est large, généreux, ouvert»⁷³. Appliqué au personnage de Jos 2, le nom acquiert une valeur symbolique⁷⁴ et fait référence aux qualités d'accueil et d'ouverture de Rahab⁷⁵, de celle qui va protéger ses hôtes étrangers.

Il n'est pas exclu qu'il y ait là aussi une allusion au métier de Rahab car celle-ci, prostituée et peut-être aussi aubergiste⁷⁶, est accueillante par profession. Il est d'ailleurs significatif que le texte mette, d'entrée de jeu, l'accent sur le métier de Rahab. En effet, au v. 1, son nom n'apparaît qu'après l'énoncé de sa profession⁷⁷. Rahab est ainsi introduite comme étant une זְנוּנָה, une «femme prostituée»; la formule n'est pas sans évoquer celle avec laquelle les espions eux-mêmes ont été introduits juste auparavant: deux אֲנָשִׁים בְּרִגְלִים, «hommes espions». La séquence est parallèle et, de fait, Rahab et les deux espions, l'intercesseur et les sujets-compétents vont connaître un destin parallèle.

Comme il existe, en hébreu un terme spécifique pour désigner une prostituée sacrée, soit זְנוּנָה קְדִישָׁה⁷⁸, le terme employé à propos de Rahab, זְנוּנָה, quoique ambivalent, semble indiquer que Rahab est une prostituée séculière⁷⁹ et non pas sacrée⁸⁰. De fait, en Jos 2, on ne trouve aucune allusion à la prostitution sacrée⁸¹, que ce soit en relation avec Rahab ou sa famille⁸². Le thème est sans rapport avec la problématique du récit⁸³. Rahab est donc une femme qui se subvient à elle-même⁸⁴. Elle possède ainsi sa maison à elle⁸⁵. Le dé-

⁷³ L.J. GREENSPOON, «Rahab (Person).» In: D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. V. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, p. 611. Pour F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1071, il s'agit d'un nom sémitique occidental.

⁷⁴ Cf. M. GÖRG, p. 15, qui parle là de «Symbolname».

⁷⁵ Cf. J.A. HUFFMAN, pp. 64-66, pour ce qui est des qualités de Rahab.

⁷⁶ J.B. COFFMAN, p. 17, conteste que Rahab soit également aubergiste car, affirme-t-il, les femmes ne tenaient pas auberge en Palestine à l'époque.

⁷⁷ Cf. P.A. BIRD, p. 127; et F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1069.

⁷⁸ Par exemple en 1R 15,12 ou Os 4,14; cf. L.J. GREENSPOON, p. 611.

⁷⁹ Cf. J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*. (NCB), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1986, p. 64.

⁸⁰ Ce que soutient pourtant G. HÖLSCHER, «Zum Ursprung der Rahabsage.» In: ZAW 38 (1919-20), p. 56, qui parle, à propos de Rahab, de prostitution sacrée et héréditaire. J. HELLER, «Die Priesterin Raab.» In: *ComViat* 8 (1965), p. 115, voit même en Rahab la prêtresse d'un culte lunaire.

⁸¹ Cf. J.-M. TUCKER – G.M. TUCKER, p. 31; ou V. FRITZ, p. 36.

⁸² Cf. F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1071.

⁸³ Cf. J.A. SOGGIN, p. 39.

⁸⁴ On a vu ci-dessus que le texte ne lui attribue pas de mari; cf. A. GELIN, p. 29.

⁸⁵ À cet égard, P.A. BIRD, p. 128, fait observer que la maison du v. 18 est identifiée comme étant celle de Rahab puisque tous les siens devront y être conduits.

tail n'est pas sans importance puisque la maison de Rahab est mentionnée, au v. 1, encore avant sa profession. C'est même le premier élément qui figure dans le récit en relation avec Rahab.

Or la maison de Rahab va jouer un rôle primordial. Si le texte met alors en évidence cette maison c'est pour attirer l'attention sur ce qui va s'y passer⁸⁶. En outre, le texte joue sur les deux sens du terme hébreu **בֵּית** qui peut signifier aussi bien «édifice», «habitation» (v. 1) que «famille» (v. 12)⁸⁷. Rahab intercède ainsi pour une «maison», celle de son père, auprès de gens qui ont été sauvés parce qu'étant dans la «maison» de Rahab; en outre, la «maison» du père de Rahab ne pourra être à son tour sauvée que si, elle aussi, trouvera refuge dans la «maison» de Rahab. Le jeu de mots établit une relation d'équivalence entre intercesseur, bénéficiaires et sujets-compétents.

Un intercesseur qui a déjà sauvé

Par deux fois, la maison de Rahab sauve ceux qui s'y trouvent, et ce sur initiative de Rahab par deux fois aussi. Alors que, la seconde fois, Rahab a besoin de la compétence des espions, la première fois, elle sauve ceux qui se trouvent dans sa maison par ses propres moyens seulement. Le sauvetage des espions s'opère d'ailleurs lui aussi en deux étapes⁸⁸: aux vv. 2-11, Rahab cache les espions et les soustrait ainsi aux hommes que le roi de Jéricho, prévenu, avait envoyés chez elle; et, aux vv. 15-16, les portes de la cité ayant été fermées, Rahab permet aux espions de fuir discrètement la ville et leur indique où se mettre à l'abri en attendant la fin des recherches. Aux vv. 2-7, le récit montre donc Rahab en train de dissimuler les deux espions de Josué aux envoyés du roi de Jéricho. Que Rahab, même si elle est tenue par les lois de l'hospitalité, prenne ainsi fait et cause pour des étrangers, mérite qu'on s'interroge sur ses intentions profondes⁸⁹. Ce n'est toutefois que lorsque les envoyés du roi de Jéricho ont été abusés, que les motivations de Rahab se font jour dans le récit⁹⁰. Le reste du chapitre va

⁸⁶ Cf. M.H. WOULDSTRA, p. 71.

⁸⁷ Cf. H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua...*, p. 43. Cette ambiguïté sur le sens des mots ne serait pas isolée en Jos 2 puisqu'on l'a déjà rencontrée à propos du verbe **נָסַב**, précisément en lien avec le métier de Rahab.

⁸⁸ Cf. J. HELLER, «Die Priesterin...», p. 113; ou J.M. MILLER – G.M. TUCKER, p. 29.

⁸⁹ Cf. C.J. GOSLINGA, p. 43; et P.A. BIRD, p. 129. Pour A.G. AULD, *Josua...*, p. 17, Rahab a agi par éthique professionnelle; pour E.J. HAMLIN, p. 16, par bonté d'âme; pour F.-M. ABEL, «L'anathème...», p. 329, enfin, par dépit envers les autorités d'une ville où elle se sent marginalisée.

⁹⁰ Cf. L.J. GREENSPOON, p. 611; et J.M. MILLER – G.M. TUCKER, p. 32.

alors mettre en lumière ce qui a vraiment poussé Rahab à sauver les espions de Josué⁹¹.

Un intercesseur qui s'explique

C'est aux vv. 9-11, dans un discours que Rahab adresse aux deux espions, que cette dernière explique les raisons de son geste. Rahab reconnaît que Yahvé a donné le pays aux Hébreux. Elle déclare que la terreur s'est abattue sur les habitants du pays car ces derniers ont entendu comment Yahvé avait desséché la Mer de Jonc devant les Hébreux et que ceux-ci ont voué à l'anathème les rois Sihon et Og au-delà du Jourdain. Les commentateurs n'ont pas manqué de relever que, dans ses paroles, Rahab fait mémoire de l'Exode⁹² et qu'elle est en plus la première à réciter l'histoire du salut dans le livre de Josué⁹³. Rahab conclut même son discours en reconnaissant que Yahvé, le dieu des Hébreux, ce Dieu qui les conduit, est «Dieu dans les cieux d'en-haut et sur la terre d'en-bas». Or cette histoire du salut est la description d'un projet divin auquel Rahab adhère puisqu'elle favorise les menées du peuple de Yahvé. La déclaration de Rahab révèle un personnage, un intercesseur qui a soit un sens aigu des événements, soit l'intuition des desseins de Dieu, les deux ne s'excluant pas, bien au contraire⁹⁴.

Si Yahvé est absent de l'action de manière directe, on trouve çà et là des indices dans le texte qui laissent entendre qu'il demeure une force agissante⁹⁵. Dans une telle perspective, la passivité complète des espions dans la séquence du sauvetage pourrait rappeler que c'est bien Dieu qui agit⁹⁶. Et comme c'est Rahab qui est le personnage actif durant la séquence du sauvetage⁹⁷, tout cela voudrait dire que Rahab est un instrument de Dieu. Toutefois, comme lors de la première séquence, celle de la mission, ce sont les espions – et Josué – qui agissent, la venue des espions chez Rahab peut aussi apparaître comme une sorte d'épreuve envoyée par Dieu à l'intention

⁹¹ Cf. C.J. GOSLINGA, p. 44.

⁹² Cf. AA.VV., «Pesquisa preliminar sobre Raab.» In: *EBib* 29 (1991), p. 44.

⁹³ Cf. R.G. BOLING, p. 146, ou J.B. COFFMAN, p. 20.

⁹⁴ Pour K.M. CAMPBELL, «Rahab's Covenant. A Short Note on Joshua ii 9-21.» In: *VT* 22 (1972), p. 244, la mention du nom de «Yahvé» pourrait même signaler que les paroles de Rahab aient été, au moins en partie, révélées et conforter la dimension providentielle du personnage.

⁹⁵ Cf. R.C. CULLEY, p. 33, ou L.G. STONE, «Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua.» In: *CBQ* 53 (1991), p. 28, pour plus de détails.

⁹⁶ Cf. D.J. MCCARTHY, «Some Holy War...», p. 228.

⁹⁷ Cf. Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 86.

de Rahab⁹⁸. Cette dernière saura saisir sa «chance»: Rahab comprendra vite en effet qui sont les hommes venus «pour explorer tout le pays» dont lui parlent, au v. 3, les envoyés du roi de Jéricho et ce qu'ils signifient⁹⁹. C'est alors aussi bien l'intercesseur que les sujets-compétents qui vont se révéler instruments de Dieu les uns pour les autres. Un lien de réciprocité s'établit entre eux.

Rahab, dans sa perspicacité, entrevoit-elle alors toute la dimension de ce lien¹⁰⁰? Une chose est sûre: Rahab croit en ce qu'elle dit. Que cela soit inspiré par la foi¹⁰¹ ou par la peur¹⁰², elle reconnaît l'existence et le pouvoir du Dieu des Hébreux dans le ciel et sur la terre. De cette reconnaissance, elle tire ensuite rapidement les conclusions¹⁰³. Sa déclaration engage alors toute sa personne¹⁰⁴ et la pousse aussitôt à l'action¹⁰⁵. Ayant énoncé la toute-puissance de Yahvé, elle se range logiquement du côté des Hébreux¹⁰⁶. Et comme Rahab agit en conformité avec ce qu'elle affirme, sa déclaration donne la clef de son action et, par voie de conséquence, celle de tout le chapitre¹⁰⁷. Mais c'est son action en faveur des espions de Josué qui va être déterminante: c'est parce qu'elle sauve les espions et non à cause de sa déclaration qu'elle va pouvoir sauver sa famille. Ce sera d'ailleurs l'unique raison invoquée en Jos 6,25 par Josué pour épargner Rahab et les siens¹⁰⁸. Ce sauvetage révèle ainsi en Rahab un intercesseur qui comprend et discerne vite¹⁰⁹, qui voit quel est le sens que Yahvé imprime aux événements,

⁹⁸ Cf. J. HELLER, «Die Priesterin...», p. 115.

⁹⁹ Cf. H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua...*, p. 19.

¹⁰⁰ H. WINDISCH, «Zur Rahabgeschichte. Zwei Parallelen aus der klassischen Literatur.» In: ZAW 37 (1917-18), p. 192, doute ainsi que la déclaration de Rahab soit le signe d'une authentique conversion au yahvisme.

¹⁰¹ Cf. D.J. MCCARTHY, «The Theology of Leadership in Joshua 1 – 9.» In: *Bib* 52 (1971), p. 173.

¹⁰² Cf. J. HELLER, «Die Priesterin...», p. 114; ou J.A. HUFFMAN, p. 54. Encore qu'il soit difficile de faire la part de la foi et de la peur dans un tel contexte.

¹⁰³ Cf. F. LANGLAMET, «Josué...», p. 321.

¹⁰⁴ Cf. W.L. MORAN, p. 283.

¹⁰⁵ Cf. F.A. SCHAEFFER, p. 79.

¹⁰⁶ Comme le relève H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua...*, p. 19, dans de telles circonstances, cela n'a plus grand sens de s'opposer à Yahvé.

¹⁰⁷ Si, pour M. NOTH, *Josua...*, p. 20, D.J. MCCARTHY, «The Theology...», p. 173, et A.G. AULD, *Josua...*, p. 19, la déclaration de Rahab constitue le climax ou le centre du chapitre, c'est en fait non pas tant en elle-même que pour ses conséquences sur la suite des événements: elle explique donc l'action de Rahab et, comme on le verra par la suite, fournit aux espions de quoi présenter leur rapport à Josué.

¹⁰⁸ Cf. F. LANGLAMET, «Josué...», p. 327.

¹⁰⁹ Cf. L. HOPPE, p. 31.

qui est prompt à la décision¹¹⁰. En passant à l'acte, Rahab se montre alors rusée¹¹¹, déterminée, et même audacieuse et courageuse¹¹², capable de risquer gros – peut-être même la peine de mort¹¹³ – pour ceux en faveur de qui elle intervient. Par là, Rahab se présente sous un jour sympathique¹¹⁴. Elle est typiquement une héroïne¹¹⁵. Enfin – et c'est important pour un intercesseur – Rahab manifeste une réelle force de persuasion. C'est en effet de cette façon que peut être interprétée la facilité avec laquelle les envoyés du roi de Jéricho acceptent la version des faits que Rahab leur présente¹¹⁶. Ces hommes ont cru Rahab sur parole et ne se sont pas donné la peine de fouiller sa maison¹¹⁷. Ce fait, étonnant, a même été considéré comme un signe de protection divine sur ceux qui se trouvent dans la maison de Rahab¹¹⁸. Ou bien, cela peut encore simplement vouloir dire que Rahab est une personne jugée digne de foi¹¹⁹. Quoi qu'il en soit, tout cela laisse bien augurer de la réussite de son intercession.

PERSONNAGES ET ACTION: LES BÉNÉFICIAIRES ET LA REQUÊTE

Le fait de décrire Rahab en même temps que la séquence du sauvetage a permis de mettre en évidence combien ici personnages et actions se définissent mutuellement. Non seulement le sauvetage a révélé Rahab, mais et surtout il va lui permettre de devenir intercesseur. Semblablement, les bénéficiaires de l'intercession sont indissociables de la séquence de la requête: de même que Rahab entre véritablement en scène et en action à l'oc-

¹¹⁰ Cf. J.A. HUFFMAN, p. 64.

¹¹¹ Cf. M. NOTH, *Josua...*, p. 29.

¹¹² Cf. E.J. HAMLIN, p. 16.

¹¹³ Cf. F.-M. ABEL, «Les stratagèmes...», p. 323. Ce que soutient A. GELIN, p. 31, qui cite à l'appui de ses dires un cas similaire prévu par le code d'Hammourabi au paragraphe 109: «Si une marchande de vin de dattes avec sésame, dans la maison de laquelle des émeutiers se sont ligués, et n'a pas saisi ces émeutiers et ne les a pas amenés au palais, cette marchande sera tuée».

¹¹⁴ Cf. D.J. MCCARTHY, «The Theology...», p. 172.

¹¹⁵ Cf. F.M. CROSS, p. 104. Et ce d'autant plus que la prostituée qui sauve des assiégeants est une figure qui se trouve exaltée dans d'autres textes de l'Antiquité; c'est ce que montre l'article de H. WINDISCH, pp. 188-198, qui détaille des parallèles tirés de texte historiques grecs et latins. F.-M. ABEL, «Les stratagèmes...», p. 323; et F. LANGLAMET, «Josué...», p. 323, reprennent ces parallèles où deux prostituées ont joué un rôle important dans le siège et la chute des villes de Capoue et d'Abydos; Langlamet renvoie là à TITE-LIVE, Livre XXVI, Chap. xxxiii, §§ 6-8; et à ATHÉNÉE, *Le Banquet des Sophistes*. Livre XIII, 572.

¹¹⁶ Cf. T.C. BUTLER, p. 32.

¹¹⁷ Cf. A.G. AULD, *Joshua...*, p. 17.

¹¹⁸ C'est ce que défend M.H. WOULDSTRA, p. 71.

¹¹⁹ Cf. J.B. COFFMAN, p. 18.

casion du sauvetage, ses familiers n'apparaissent dans le récit qu'au moment précis de l'intercession. Contrairement à Rahab cette fois, ils ne sont même pas mentionnés avant que Rahab n'intervienne en leur faveur. Les bénéficiaires de l'intercession n'ont, en Jos 2, pas d'existence propre en dehors de l'intercession elle-même.

Le parallèle entre intercesseur et bénéficiaires de l'intercession va plus loin: comme la séquence du sauvetage se développe en deux étapes, aux vv. 2-11 et 15-16, la séquence de la requête s'articule elle aussi en deux étapes, aux vv. 12-14 et 17-21. On constate que ces deux séquences s'imbriquent alors l'une dans l'autre¹²⁰. Le détail a d'ailleurs posé quelques problèmes aux exégètes. Certains d'entre eux ont fait remarquer que le dialogue des vv. 17-21 manque de vraisemblance: alors que les espions devraient fuir dans le silence, voilà qu'ils se mettent à parler à distance avec Rahab¹²¹. On a alors interprété cette invraisemblance comme une analepse ou un flashback, relevant de l'art narratif de l'auteur¹²². On peut toutefois aussi imaginer que le désir de montrer combien les séquences du sauvetage et de la requête s'interpénètrent et dépendent l'une de l'autre, l'aura emporté, chez le narrateur, sur le souci de vraisemblance.

C'est donc bien le sauvetage des espions qui permet à Rahab d'intercéder en faveur d'un autre sauvetage, celui de sa famille¹²³. Et il permet cela, d'une part, d'un point de vue «physique» et, d'autre part, d'un point de vue «psychologique». Parce qu'elle les a soustraits aux envoyés du roi de Jéricho, Rahab a pu garder les espions de Josué sous la main. Le contact direct, «physique», entre intercesseur et sujets-compétents est ainsi assuré. En outre, en ayant évité aux espions hébreux un sort funeste, Rahab les a prédisposés favorablement à son égard. Une relation «psychologique» positive a été ainsi créée entre intercesseur et sujets-compétents.

C'est d'ailleurs là-dessus que va porter l'argument de Rahab dans son intercession. En sauvant les espions, Rahab s'est acquis un mérite¹²⁴ et entend bien le faire valoir. Le texte insiste alors sur l'aide apportée par Rahab aux sujets-compétents¹²⁵. Rahab, au v. 12, commence en effet sa plaidoirie par le mot וְעַתָּה, «et maintenant»; or cette expression introduit généralement la partie importante d'un discours, soit là où le locuteur veut en venir. Si

¹²⁰ On a observé ci-dessus que la séquence de la mission, elle encore, s'articule en deux étapes, mais dans ce cas c'est pour servir de cadre à l'ensemble du chapitre.

¹²¹ Cf. J.A. SOGGIN, *Joshua...*, p. 42; ou Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 92.

¹²² Cf. J.B. COFFMAN, p. 21.

¹²³ Cf. R.C. CULLEY, p. 31.

¹²⁴ Cf. H. WINDISCH, p. 190.

¹²⁵ Cf. T.C. BUTLER, p. 30.

Rahab, aux vv. 9-11, reconnaît la toute-puissance de Yahvé et rappelle ce que le Dieu des Hébreux a fait pour son peuple, c'est donc bien en vue d'autre chose; Rahab prépare ce qu'elle va dire ensuite, à savoir son intercession.

La requête: une intercession

Le fait que Rahab s'adresse aux espions selon leurs propres catégories et dans leur propre langage¹²⁶, a pour effet de la situer sur la même longueur d'onde que les sujets-compétents. Rahab entre dans la logique de l'idéologie ou de la religion des Hébreux car c'est parce que le Dieu de ces derniers est reconnu comme tout-puissant que l'anathème auquel ont été voués les rois de Transjordanie constitue une menace de mort pour les habitants de Jéricho. L'anathème, **הָרָם**, voue tout ce qui en est frappé au domaine exclusif de Dieu, c'est-à-dire à l'extermination quand cela concerne des êtres humains¹²⁷. L'anathème est considéré, dans la Bible, comme ressortissant au droit divin¹²⁸. Devant la présence providentielle de représentants des Hébreux, c'est alors au nom de leur Dieu, que Rahab, face à cet enjeu de vie et de mort, va tenter d'obtenir la garantie du salut de sa famille.

C'est en effet un serment que Rahab demande aux espions de Josué. Or ce serment se trouve inclus dans une formule d'alliance et il y a serment car il y a alliance¹²⁹. Si alors, au v. 12, Rahab dit «jurez-moi donc par Yahvé», **וְהָשְׁבַעְתָּ לִּי בַיְהוָה**, c'est «parce que» – **כִּי** – elle «a fait» – **עָשָׂה** – montre de «bienveillance» – **חֶסֶד** – envers les espions. C'est là l'essentiel de l'argumentation de Rahab: le rappel de son action en faveur des sujets-compétents. L'intercession ne contient aucune information nouvelle, mis à part la mention des bénéficiaires¹³⁰. Au nom de ces derniers, au v. 13, est d'ailleurs toujours accolé le suffixe possessif de la première personne du singulier: «mon père», **אָבִי**, «ma mère», **אִמִּי**, «mes frères», **אֲחָי**, «mes soeurs», **אֲחֹתַי**. La répétition de ce suffixe souligne le lien qui unit les bénéficiaires de l'in-

¹²⁶ Cf. A.G. AULD, *Joshua...*, p. 17. Elle, l'étrangère, connaît le nom de Yahvé et tout ce qu'il a fait en faveur d'Israël.

¹²⁷ Cf. Dt 13,18. Voir également N. LOHFINK, «**הָרָם** *hāram*, **הָרָם** *herēm*.» In: *TWAT* III p. 196; ainsi que M. GÖRG, *Josua...*, p. 30. F.-M. ABEL, «L'anathème...», p. 323, fait remonter l'origine de l'anathème au désir d'intéresser la divinité à la victoire des hommes. Pour un survol historique du concept, voir encore R.G. BOLING, p. 207.

¹²⁸ Cf. Dt 20,17ss. et N. LOHFINK, pp. 209-210; et F. LANGLAMET, «Josué...», p. 337.

¹²⁹ Cf. K.M. CAMPBELL, p. 243; et J.M. MILLER – G.M. TUCKER, p. 32.

¹³⁰ Alors que, en Jr 38 par exemple, l'élément nouveau tient dans le fait d'informer le sujet-compétent de la situation défavorable dans laquelle se trouve le bénéficiaire de l'intercession.

tercession à l'intercesseur: le mérite du dernier doit rejaillir sur les premiers et même, par contagion, sur «tout ce qui est à eux», כָּל-אֲשֶׁר לָהֶם.

En vertu de ce mérite, Rahab demande alors aux espions la réciprocité¹³¹: qu'ils fassent à leur tour montre de *bienveillance* – חֶסֶד – envers sa famille. Or cette חֶסֶד, cette bienveillance est l'objet typique d'une alliance¹³²; elle est la faveur accomplie en vue de satisfaire une alliance ou un contrat¹³³. Cette bienveillance en effet oblige car elle implique une loyauté mutuelle¹³⁴. La forme que prend ici cette bienveillance, c'est le fait de protéger, de sauver des vies humaines. Et comme l'alliance demande la réciprocité, Rahab, qui a fait montre de bienveillance en sauvant la vie des espions, demande la vie sauve pour sa famille et elle-même¹³⁵. C'est là, pour Rahab, au v. 13, le signe que les espions feront preuve eux aussi de bienveillance envers elle.

C'est bien ainsi que le comprennent les espions. Dans leur réponse à Rahab, au v. 14, leurs premiers mots sont: «que notre âme meure à votre place», נַפְשֵׁנוּ תַחֲתֵיכֶם לָמוּת. Ils comprennent que l'alliance se situe au niveau d'un échange de vies¹³⁶. Et la forme que prend leur serment est celle de l'auto-malédiction en cas de rupture de l'alliance¹³⁷. Curieusement, s'ils acceptent le serment demandé par Rahab, ils ne le font cependant pas au nom de Yahvé. Ils prennent donc quelque distance par rapport à la requête de Rahab. Si l'on songe que l'alliance sollicitée par Rahab comprend, dans ses préambules des vv. 9-11, un transfert d'allégeance de la part de Rahab, on constate que le schéma de cette alliance est du type de celle qui se situe dans un rapport de vassal à suzerain et que, par conséquent, Rahab s'est bien placée là dans une position vulnérable. Les espions ont alors beau jeu de n'accepter de l'alliance que ce qui leur convient.

En revanche, ils promettent de faire, à leur tour, montre envers Rahab – il faut noter au passage le singulier עָמָךְ, «envers toi»: si les espions accordent

¹³¹ Cf. J.A. HUFFMAN, p. 54.

¹³² Cf. S. PANIMOLLE, «Amore.» In: P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, (a cura di), *Nuovo Dizionario...*, pp. 57-58. Un détail mérite d'être noté: le mot חֶסֶד est souvent accompagné du mot אֱמֶת, «vérité», qui, dans une formule consacrée, חֶסֶד וְאֱמֶת, vient sanctionner la dimension de fidélité de la bienveillance; cf. Ex 34,6ss. Or ce mot de אֱמֶת se trouve également dans la pétition de Rahab, à la fin du v. 12, même s'il n'est pas directement associé à celui de חֶסֶד, comme il le sera pourtant dans la bouche des espions au v. 15.

¹³³ Voir p. ex., Gn 24,27 ou 32,10; cf. C.J. GOSLINGA, p. 47. D.J. MCCARTHY, «The Theology...», p. 171, a d'ailleurs souligné la présence d'une dimension légale ou juridique en Jos 2.

¹³⁴ Cf. P.A. BIRD, p. 129; R.G. BOLING, p. 147; ou J. GRAY, p. 66.

¹³⁵ Cf. Y. ZAKOVITCH, «Humor...», p. 90.

¹³⁶ Se référer à J.P. FLOSS, *II. Komposition...*, p. 150.

¹³⁷ Cf. M. NOTH, *Josua...*, p. 31.

ce que l'intercession leur demande, c'est uniquement en fonction de l'intercesseur et de ce qu'il représente – de «bienveillance et de fidélité», רַחֲמִים וְאֵמֶת. Les espions reprennent là des mots employés par Rahab dans sa requête, tout comme Rahab a précédemment employé les catégories des espions hébreux. Il y a entente réciproque sur le langage entre sujets-compétents et intercesseur. Et les espions indiquent par là qu'ils acceptent l'objet de la requête de Rahab.

Ce que les espions promettent à Rahab, c'est, pour elle et les siens, une exemption de l'anathème. Or, comme le décret d'anathème est d'essence divine, les espions agissent là – et Josué reprendra cela à son compte en Jos 6 – envers Rahab et les siens en usant de prérogatives divines¹³⁸. Cela signifie aussi, puisque l'exemption de l'anathème ne provoquera aucune réaction divine, que Dieu lui-même fait figure de sujet-compétent au-delà des espions et de Josué – le pluriel est encore plus nécessaire – et que le sauvetage de la famille de Rahab est un exemple de bienveillance divine envers Rahab¹³⁹.

Un acquiescement sous condition

Face à Rahab, les espions de Josué sont décidément dans une position de force. Ils peuvent alors modifier les clauses de l'alliance. C'est aussi la marque d'une prise de pouvoir: si c'est Rahab qui a eu l'initiative du sauvetage et, donc, de l'alliance¹⁴⁰, les espions redeviennent actifs au moment précis où ils deviennent sujets-compétents. En devenant tels, ils reprennent l'initiative et, par conséquent, le contrôle de l'action¹⁴¹. Et ce que les espions exigent de Rahab est le silence¹⁴². Cela marque le désir, de la part des espions, de restreindre à la seule famille de Rahab l'exception de l'anathème¹⁴³. En fixant ainsi les limites de l'anathème, les espions continuent d'user – ils sont sujets-compétents – d'une prérogative divine. La restriction de l'exemption de l'anathème accompagne l'octroi de cette même exemption.

¹³⁸ Cf. R.C. CULLEY, p. 36. Pour R. POLZIN, *Moses...*, p. 89, il s'agit d'une transgression de la mosaïque telle qu'elle est exprimée en Dt 7,1-5 et 20,15-18.

¹³⁹ Cf. M.H. WOULDSTRA, p. 113.

¹⁴⁰ Cf. AA.VV., «Pesquisa...», p. 44.

¹⁴¹ Cf. T.C. BUTLER, pp. 27 et 30.

¹⁴² F.-M. ABEL, «Les stratagèmes...», p. 322; ou M. NOTH, *Josua...*, p. 31, estiment que cette exigence est désormais sans objet en l'état actuel du texte puisqu'il ne sera plus question par la suite d'une prise de Jéricho par ruse ou par force.

¹⁴³ Cf. F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1072.

Le point est important, même aux yeux des espions puisque ceux-ci concluent leur second discours à Rahab en réitérant l'exigence du silence. Auparavant, ils ont encore usé de leur pouvoir et posé deux autres conditions, liées l'une à l'autre¹⁴⁴. Rahab est ainsi tenue, premièrement, d'attacher un cordon écarlate à la fenêtre de sa maison et, deuxièmement de réunir tous les bénéficiaires de l'intercession dans sa maison. Là encore, on peut noter au passage que la répétition, au v. 18, du suffixe possessif de la deuxième personne du féminin singulier dans l'énumération des bénéficiaires de l'intercession, souligne la dépendance de ces derniers par rapport à celle qui a intercédé en leur faveur.

Le cordon écarlate est alors un moyen d'identification¹⁴⁵. Il est aussi un rappel. La couleur rouge placée sur une maison dont elle doit protéger les habitants d'une mort décidée par Dieu, évoquerait, dans ce contexte, le précédent de la dixième plaie d'Égypte et de la Pâque, au départ de l'Exode¹⁴⁶. Dans ce précédent, c'est du reste également Dieu qui décide de l'exemption du fléau. Enfin, le cordon écarlate que Rahab place à sa fenêtre annonce et prépare également le sauvetage de la maison de Rahab¹⁴⁷. Le lecteur sait ainsi que tout se passera bien pour Rahab et les siens et, donc, que l'intercession a réussi¹⁴⁸.

LA CONCLUSION ET L'ÉPILOGUE

Cette préparation demande dès lors un élément ultérieur qui ne survient cependant pas en Jos 2. Pourtant, le chapitre possède, on l'a vu, sa propre conclusion. Aux vv. 22-24 est rapporté, après quelques menues péripéties, le retour des espions auprès de celui qui les a envoyés, soit Josué. La boucle est bouclée et les espions peuvent faire un rapport encourageant à Josué et confirmer à ce dernier, au v. 24, que Yahvé a bel et bien livré le pays aux mains des Hébreux, preuve en est que ses habitants sont saisis d'effroi devant Israël. Comme l'ont relevé les commentateurs, le contenu du rapport des espions reflète les paroles mêmes de Rahab qui, dans sa déclaration des vv. 9-11, leur a délivré tout ce qu'il leur était nécessaire de savoir

¹⁴⁴ Cf. J. GRAY, *Joshua*..., p. 66.

¹⁴⁵ Cf. J.M. MILLER – G.M. TUCKER, p. 32. A. GELIN, p. 31; ou J.B. COFFMAN, p. 21, y ont vu le signe du genre de service que les espions escomptent de Rahab, en l'occurrence permettre aux envahisseurs de s'introduire dans la cité. Le cordon rouge signalerait alors un lieu où il y aurait des collaborateurs; cf. L. HOPPE, p. 32.

¹⁴⁶ Voir, par exemple, F.A. SCHAEFFER, p. 78; ou J.A. SOGGIN, p. 42.

¹⁴⁷ Cf. M. NOTH, *Josua*..., p. 31; et M.H. WOULDSTRA, p. 76.

¹⁴⁸ Cf. F. LANGLAMET, «Josué...», p. 342.

pour mener à bien leur mission¹⁴⁹. C'est d'ailleurs là un autre mérite de Rahab; elle a vraiment permis le succès de la mission des espions¹⁵⁰.

Malgré cela, Jos 2, ne dit rien du sort de Rahab. La chose n'a rien de surprenant puisque les événements relatés en Jos 2 se situent bien évidemment avant la prise de Jéricho par les Hébreux. Comme la situation défavorable que l'intercession de Rahab veut prévenir est l'exemption de l'anathème consécutif à la conquête de Jéricho, le sort subséquent de la famille de Rahab ne saurait être raconté avant Jos 6, chapitre qui décrit la chute de Jéricho. Il n'en demeure pas moins que le récit développé en Jos 2 n'est pas véritablement achevé avec le dernier verset du chapitre¹⁵¹. Si Jos 6,17.22-25 ne constitue pas la conclusion de Jos 2, il en est tout de même l'épilogue¹⁵². C'est du reste Josué qui, en Jos 6,17 et à nouveau en 6,22, donne l'ordre d'épargner Rahab et sa famille¹⁵³. Cela montre que Josué a fait sienne la promesse de ses espions quand bien même il s'agissait de prévoir une exception à un anathème de droit pourtant divin. Josué reconnaît alors que ses espions étaient bien ses délégués et, ce faisant, il assure le rôle de sujet-compétent en dernière instance. Josué assume non seulement le serment de ses envoyés, mais aussi les raisons qui l'ont motivé, à savoir – et le texte insiste là-dessus¹⁵⁴ – le mérite que Rahab s'est acquise en sauvant les deux espions. Ce sont d'ailleurs eux que Josué charge, au v. 22, de veiller au sauvetage de la famille de Rahab. Le contrat d'alliance est ainsi respecté. L'histoire de l'intercession de Rahab voit finalement son action divisée selon les séquences suivantes:

- Mission: (Jos 2: vv. 1 et 22-24).
- Sauvetage: (Jos 2: vv. 2-11 et 15-16).
- Requête: (Jos 2: vv. 12-14 et 17-21).
- Épilogue: (Jos 6: vv. 17 et 22-25).

¹⁴⁹ Cf. A. GELIN, p. 32; F. LANGLAMET, «Josué...», p. 339; ou bien R.G. BOLING, p. 149.

¹⁵⁰ Un détail révèle qu'après avoir entendu les paroles de Rahab, les espions se sentent en confiance: au v. 14, ils disent «*quand* – *א* – Yahvé nous aura livré le pays» et non pas «*si*...»; cf. F.A. SCHAEFFER, p. 73.

¹⁵¹ Cf. J.M. MILLER – G.M. TUCKER, p. 28.

¹⁵² Cf. F. LANGLAMET, «Rahab...», p. 1073; et T.C. BUTLER, p. 28.

¹⁵³ Si la prostitution de Rahab est signe de marginalisation, en Jos 6 il n'est plus fait allusion à cela. Rahab est simplement «Rahab»; cf. L. ROWLETT, «Inclusion, Exclusion and Marginality in the Book of Joshua.» In: *JSOT* 55 (1992), p. 22.

¹⁵⁴ Cela est répété aux vv. 17 et 25 de Jos 6; cf. F. LANGLAMET, «Josué...», 327; et T.C. BUTLER, p. 30.

L'unité littéraire de Jos 2 est débordée par les exigences de l'intercession: le renversement de la situation défavorable ne peut être assuré qu'en Jos 6. L'intercession, en brisant de la sorte le cadre de Jos 2, transforme l'histoire de Rahab en une structure ouverte. En Jos 2, l'initiative de l'action revient exclusivement à Josué. En Jos 6, c'est toutefois Yahvé qui a l'initiative alors que Josué lui est directement subordonné. Avec l'achèvement de l'intercession, le passage entre les deux sujets-compétents est accompli.

III: L'INTERCESSION DE JONATHAN: 1S 19,4-5

Définir l'épisode contenu en 1S 19,1-7 comme étant constitué d'une intercession ne soulève aucune difficulté¹. De fait, ce que relate cet épisode peut être décrit de la manière suivante: «Jonathan intervient, en paroles et librement, en faveur de David auprès de Saül». Si on remplace alors «Jonathan» par A, «David» par «B» et «Saül» par C, on a bien la définition de l'intercession, avec A, B et C n'étant pas confondus les uns avec les autres, et A n'étant pas supérieur à C.

Si l'épisode est aisé à définir, c'est aussi parce qu'il est relativement bref. 1S 19,1-7 n'est en effet qu'un des nombreux épisodes qui jalonnent le récit très développé des relations tumultueuses entre Saül et David. Ce récit, qui raconte le remplacement de Saül par David sur le trône d'Israël, couvre la seconde moitié de 1S: il s'étend de l'arrivée de David à la cour de Saül en 1S 16 jusqu'à la mort de Saül en 1S 31. 1S 19,1-7 n'est même qu'un des quatre épisodes – soit les vv. 1-7; 8-10; 11-17 et 18-24² – qui constituent 1S 19. Or, les trois derniers de ces épisodes signalent *tous* une détérioration des rapports entre Saül et David³. Cela donne déjà un aperçu de la dimension de l'intercession de Jonathan à l'intérieur du récit: c'est un intermède⁴.

LE CONTEXTE

1S 19,1 décrit en effet un état des relations entre Saül et David extrêmement dégradé. Le roi n'y exprime rien de moins que le souhait de voir

¹ Les commentateurs ne s'y sont pas trompés: par exemple, G. BRESSAN, *Samuele*. Torino – Roma, 1960, p. 312, intitule l'épisode «Intercession de Jonathan»; P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*. (AB), Garden City, NY, 1980, p. 320, parle d'une «Intercession de Jonathan en faveur de David»; ou J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. Volume II. The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*. Assen/Maastricht – Dover, NH, 1986, p. 19, voit que «Jonathan intercède pour David et apaise son père».

² Cf. J.D. NEWSOME, *I Samuel. 2 Samuel*. Atlanta, 1982, p. 62.

³ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel, 1-2 Kings. With an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*. (OTM), Wilmington, DE, 1983, p. 71.

⁴ Cf. W. McKANE, *I & II Samuel. Introduction and Commentary*. London, 1963, p. 123. O. KAISER, «David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16-20. Ein Versuch.» In: *ETL* 66 (1990), p. 289, considère alors l'épisode comme un ajout.

David mort. Il s'agit d'une situation absolument défavorable en ce qui concerne David: c'est en effet une menace de mort qui pèse sur lui. Cela, c'est l'état initial de l'épisode 1S 19,1-7. L'état final, tel qu'il est décrit aux vv. 6 et 7, est, quant à lui, favorable à David. La menace de mort que Saül faisait peser sur lui au v. 1 est annulée: Saül déclare ainsi, au v. 6, que David «ne sera pas mis à mort», אִם־יָמוּת. La déclaration de Saül est renforcée par un serment⁵, הַיְיָ־הָנָה, «par la vie de Yahvé». Le v. 7 indique que David a été mis en confiance par ce serment; il se tient de nouveau «en présence» de Saül, וַיְהִי לְפָנָיו, «comme hier et avant-hier», כַּאֲחֵמֹל שְׁלֹשׁ, c'est-à-dire comme auparavant. L'intercession apparaît alors comme une entreprise qui ne vise non pas tant une transformation vers un état nouveau ou meilleur, que la restauration d'un état favorable qui a existé, mais qui, pour une raison ou une autre, s'est trouvé menacé.

Par «état initial» ou «état final», il faut comprendre «état initial ou final de l'épisode». Si la menace de mort exprimée en 1S 19,1 a été préparée tout au long du chapitre 18 où, à plusieurs reprises, Saül a tenté d'obtenir la mort de David⁶, l'état des relations entre Saül et David tel qu'il est décrit en 1S 19,6-7 n'est pas non plus «final», tant s'en faut. En dépit de son serment⁷, Saül ne va pas abandonner l'idée de faire périr David. Cela se concrétise en 19,9-12 déjà au point que, par deux fois, aux vv. 10 et 12, David est à nouveau obligé de fuir⁸. Ce faisant, Saül annule le rapprochement occasionné par l'intervention de Jonathan en 19,1-7. En somme, la situation favorable retrouvée des vv. 6-7 ne sera que temporaire: elle ne durera que jusqu'au v. 9⁹. Aux vv. 9-10 déjà, David doit affronter une nouvelle fois la lance de

⁵ C'est d'ailleurs ce serment qui donne à la particule אִם la valeur de négation dans la traduction française. Cf. P. REYMOND, p. 37.

⁶ Aux vv. 8-11, 17 et 25. Toutefois, si l'hostilité de Saül à l'encontre de David est ainsi connue, son motif exact n'est pas – comme le fait remarquer D. VIKANDER EDELMAN, *King Saul in the Historiography of Judah*. (JSOT Supp. 121), Sheffield, 1991, p. 143 – clairement établi: depuis qu'en 1S 15, 10-11 Yahvé l'a rejeté et qu'en 16,13 David a été oint par Samuel, Saül craint-il pour son trône, pour sa dynastie, pour sa vie ou pour tout cela à la fois? Le récit ne le précise pas.

⁷ J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 257, fait remarquer qu'on aurait pu s'attendre à ce que Saül n'accorde pas trop de poids à son propre serment: en 1S 14,39, Saül avait fait un serment dans des termes identiques pour assurer que, même si celui qui avait contrevenu à son anathème devait être son fils Jonathan, il mourrait. Or l'intervention du peuple en faveur de Jonathan a obtenu de Saül qu'il épargne son fils, en dépit de son serment solennel. Cet épisode antérieur a ainsi dévalué les serments de Saül.

⁸ Les verbes sont différents – נָס au v. 10 et וַיִּבָּרַח au v. 12 – et soulignent par là le fait que David a dû fuir Saül en des circonstances diverses, mais donc de façon répétée.

⁹ Cf. H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. Edinburgh, 1912, p. 175; ou G. HENTSCHEL, *1 Samuel*. Würzburg, 1994, p. 116. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 248, va jusqu'à dire que la déclaration publique de Saül se-

Saül, à laquelle, comme en 18,11, il échappe toujours. L'épisode des vv. 19,1-7 ne semble ainsi pas avoir modifié grand-chose quant aux relations entre Saül et David; les mêmes faits ont lieu avant et après cet épisode.

Ce retour à une situation antérieure négative fait apparaître ce qui se trouve entre ces deux situations négatives semblables comme une sorte d'entracte dans le récit, comme un moment retardateur¹⁰. L'intercession de 1S 19,1-7 a pour fonction, en ralentissant de la sorte le récit, d'augmenter la tension du lecteur¹¹. L'attention du lecteur est ainsi attirée sur un tel épisode qui semble aller à contre-courant du récit. Cela diminue toutefois quelque peu l'impact du résultat de l'intercession sur l'ensemble du récit. Dans un récit qui raconte l'évincement inexorable de Saül par David, le lecteur sait que l'intercession, qu'elle soit ou non couronnée de succès, ne pourra à long terme empêcher la dégradation des rapports entre Saül et David. De tels éléments retardateurs servent alors également à montrer le caractère inéluctable des événements¹².

Cela est d'autant plus vrai que l'épisode de l'intercession, en 19,1-7, est suivi par un épisode, en 19,11-18, qui lui ressemble sur certains points: il y a là aussi une intervention d'un tiers, en l'occurrence Mikal, femme de David, en faveur de celui-ci. Tout comme Jonathan au v. 19,2, elle rapporte – c'est le même verbe נגן – à David que Saül a projeté de le tuer. Tout comme Jonathan, elle est motivée par l'amour: il est dit et répété, en 18,20 et 28, qu'elle aime David. Tout comme Jonathan, elle éprouve un amour qui contrevient au plan de son père¹³. Cependant, alors que Mikal se voit aussitôt, en 19,17, reprocher son intervention, Jonathan ne subit pas, suite à son intercession, la colère de son père. De fait, l'intervention de Mikal n'est pas une intercession: elle n'intervient pas par des paroles auprès de Saül, elle agit pour aider David à fuir et pour dissimuler sa fuite.

Le parallélisme entre les deux épisodes est néanmoins révélateur. Par là, l'intercession de Jonathan apparaît comme un acte d'amour en vue de sauver l'être aimé, un acte qui impose des risques puisqu'il contrecarre l'autorité paternelle d'un roi en colère. L'intercession de Jonathan se distingue de l'intervention de Mikal en ce qu'elle obtient¹⁴ – même provisoirement –

lon laquelle son objectif est la mort de David, inaugure, en 19,1, la trame des chapitres 19 à 26 tout entiers marqués par la chasse que donne Saül à David en vue de réaliser son objectif.

¹⁰ Cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*. Göttingen, 1956, p. 127.

¹¹ Cf. R.W. KLEIN, *1 Samuel*, Waco, TX, 1983, p. 194.

¹² Selon H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*. Gütersloh, 1973, p. 355.

¹³ Ainsi, 18,28, il est écrit: «Et Saül avait peur et savait que Yahvé était avec David, mais Mikal, fille de Saül l'aimait»; avec un *waw* adversatif dans וּמִיכָל.

¹⁴ On détaillera plus loin pourquoi.

l'assentiment et l'apaisement du roi. À travers cela, l'intercession apparaît plus sûre et plus efficace dans ses effets sur la personne qui menace bien que, à long terme, elle se révèle, à cet égard, aussi impuissante que l'intervention de Mikal.

Dans 1S 18-26, les événements semblent d'ailleurs, ainsi qu'on le verra encore, souvent se répéter¹⁵ et, de la sorte, se banaliser¹⁶: le fait que Mikal doive intervenir révèle en quelque sorte l'inanité de l'intervention antérieure faite par Jonathan et ce d'autant plus que, à son tour au chapitre 20, Jonathan interviendra à nouveau pour sauver David non plus en paroles cette fois, mais en actes. Toutefois, les épisodes en question ne sont pas de simples décalques les uns des autres. S'il est vrai que l'intercession de Jonathan n'est pas décisive dans le cours des événements, elle a pourtant une raison d'être. Il est maintenant établi que cette dernière n'est pas à chercher d'abord dans l'influence de l'épisode sur le déroulement des événements; il semble qu'elle soit à découvrir dans l'épisode pris en lui-même.

Les divers éléments du contexte ont pour résultat de faire de l'épisode en question une sorte de parenthèse au sein du récit, un épisode en soi, donc bien délimité¹⁷. De fait, les vv. 18,30 et 19,8 traitent des campagnes victorieuses de David contre les Philistins¹⁸; outre «David», דָּוִד, les deux versets contiennent chacun les termes «Philistins», פְּלִשְׁתִּים, et «sortir», יָצָא. Le v. 19,8 répond ainsi au v. 18,30; ce qui a pour effet d'isoler les vv. 19,1-7 compris entre eux.

Les vv. 19,1-7 signalent d'ailleurs aussi, par rapport aux deux versets qui les entourent, un changement de lieu, de personnages et d'action, autant de changements qui signalent un nouvel épisode¹⁹. Si les vv. 18,30 et 19,8 ont pour décor les campagnes contre les Philistins, le v. 19,1 tout comme le v. 19,7 a, quant à lui, pour cadre le palais de Saül. En ce qui concerne les personnages, on retrouve David aussi bien en 18,30 et 19,8 qu'en 19,1 et 19,7; cependant, en 18,30 et 19,8, les autres personnages sont les Philistins tandis qu'en 19,1 et 19,7 ce sont Saül et Jonathan. Enfin, au sujet de l'action, il a

¹⁵ C'est ce que souligne par exemple M. GARSIEL, *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*. Ramat-Gan (Israel), 1985, p. 119, entre autres, qui, comme le titre l'indique, base son étude sur ces répétitions.

¹⁶ P.D. MISCALL, *1 Samuel. A Literary Reading*. Bloomington, IN, 1986, pp. xxii-xxv, donne, en ce qui le concerne, une autre interprétation à ces répétitions: il voit en elles une remise en question et une entreprise de «déconstruction» du récit.

¹⁷ Cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel*. (NCB), London, 1971, p. 141.

¹⁸ W. NOWACK, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*. Göttingen, 1902, p. 98, considère le v. 18,30 comme un ajout; mais il ignore ce faisant l'inclusion qui délimite 1S 19,1-7.

¹⁹ Cf. J.L. SKA, p. 33.

été déjà observé qu'en 19,6-7 la menace qui pèse sur David en 19,1 est annulée; ce qui est initié en 19,1 trouve sa fin en 19,6-7.

Une nouveauté

En ce qui concerne cette menace, 1S 19,1-7 présente malgré tout une nouveauté par rapport à ce qui précède dans la mesure où la mort de David apparaît désormais comme un objectif avoué et public de Saül²⁰. Venant en outre juste deux versets après le v. 18,29, le v. 19,1 montre que le désir de voir David mourir est devenu une obsession chez Saül²¹. Cela explique du reste pourquoi Saül en fait part aussi bien à Jonathan qu'à *tous* ses serviteurs²². On a en effet estimé peu vraisemblable que Saül mette Jonathan au courant de ses intentions à l'encontre de David. Certains se sont alors dit que Saül ignore les sentiments de Jonathan à l'égard de David²³. Quoi qu'il en soit, c'est précisément dans le fait que Saül met Jonathan au courant de son intention de faire mourir David que réside tout l'intérêt de l'épisode à suivre²⁴. Une telle information doit en effet immanquablement susciter un conflit de loyauté chez Jonathan: va-t-il dès lors réagir en fils de Saül ou en ami de David? Le principal intérêt de l'intercession de Jonathan va dès lors être l'intercesseur lui-même.

La réaction de Jonathan est d'autant plus attendue que, en 19,1, Saül «parle» seulement de «faire mourir David», אֶת־דָּוִד לְהַמִּית [...] וְיָדַבֵּר²⁵. Quoi qu'aient pu dire certains, Saül ne semble pas donner là un ordre²⁶; il

²⁰ U. BERGES, *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*. Würzburg, 1989, pp. 128-132, quant à lui, voit dans l'épisode des vv. 1S 19,1-7 un procès voilé et, selon ce point de vue, la publicité que Saül donne à son intention de tuer David indiquerait que le roi essaie par là d'obtenir par voie légale ce qu'il n'avait pu obtenir par ruse. Devenu juge et partie, Saül aurait ainsi accusé et condamné David pour haute trahison.

²¹ Cf. A.H. van ZYL, *I Samuël. Deel II*. Nijkerk, 1989, p. 52.

²² Cf. par exemple, K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*. Tübingen – Leipzig, 1902, p. 136.

²³ Cf. S. GOLDMAN, *Samuel. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London – Jerusalem – New York, 1949, p. 116; ou R.P. GORDON, *I & II Samuel. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1988, p. 163.

²⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel*. Louisville, KY, 1990, p. 141. En effet, outre qu'il y a une nécessité, pour le récit, que Jonathan soit informé de la menace qui pèse sur David, il paraîtrait encore moins vraisemblable que Saül se soit là ouvert à «tous ses serviteurs», כָּל־עַבְדֵּי, mais pas à son fils; cf. A. CAQUOT – P. de ROBERT, *Les livres de Samuel*. Genève, 1994, p. 231.

²⁵ Cf. K. LEIMBACH, *Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1936, p. 86, s'est posé la question de savoir si ces paroles sont ou non l'expression d'un ordre direct de tuer David.

²⁶ Contre H.P. SMITH, p. 175; ou P.R. ACKROYD, *The First Book of Samuel*. (CBC), Cambridge, 1971, p. 156.

fait simplement part de ses intentions ou d'un projet²⁷. Ce faisant, il n'est pas exclu que le roi s'en remette à l'initiative de ses auditeurs pour qu'ils aillent, en bons courtisans, au-devant de ses désirs. Les paroles du roi sont suffisamment vagues d'un point de vue formel pour que l'attention du lecteur se porte alors tout entière sur la réaction des auditeurs du roi, et en particulier sur celui d'entre eux qui, en 19,1, est nommé en premier, à savoir «son fils Jonathan».

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

Le verset insiste et c'est par deux fois qu'il qualifie Jonathan de «fils» de Saül²⁸. Or ce même v. 1 dit ensuite que *וַיְהוֹנָתָן בֶּן־שָׁאִיל חָפֵץ בְּדָוִד מְאֹד*, «Jonathan, fils de Saül, tient beaucoup à (ou «désire beaucoup») David». Le rappel que Jonathan est fils de Saül est placé juste à côté du rappel de l'affection que Jonathan porte à David. Le conflit de loyauté auquel est soumis Jonathan est clairement posé. Le suspense aussi²⁹.

Des motivations internes

On a noté que la menace que Saül fait peser sur David en 19,1 est préparée tout au long du chapitre 18; il en va de même en ce qui concerne le pourquoi de l'intervention de Jonathan. Si Jonathan intervient en faveur de David, c'est avant tout parce qu'il aime David. C'est la première information que délivre 1S 18. Le chapitre s'ouvre en effet sur le récit de l'amour de Jonathan pour David. Le v. 1 déclare que *וַיִּפָּשׁ יְהוֹנָתָן נַקְשָׁרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד*³⁰, «l'âme de Jonathan s'est liée à celle de David» et que *וַיֵּאָהֲבֵהוּ יְהוֹנָתָן כְּנֶפֶשׁוֹ*, «Jonathan l'aime comme lui-même».

En découpant le texte biblique de façon à ce que le chapitre 19 s'ouvre sur une mention de l'amour³¹ de Jonathan pour David alors que le chapitre qui précède est ouvert sur la déclaration de cet amour, les massorètes mettent en parallèle le début de ces deux chapitres et donnent à comprendre que

²⁷ Cf. G. BRESSAN, p. 312; ou A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 231.

²⁸ Au point que P.É. DHORME, *Les livres de Samuel*. Paris, 1909, p. 170, estime que l'un des deux «fils» – le premier – est fautif.

²⁹ Cf. G. BRESSAN, p. 312.

³⁰ Ce sont exactement les mêmes termes qu'on retrouve en Gn 44,30 pour signifier l'amour de Jacob envers Benjamin, soit d'un père pour son fils: *וַיִּפָּשׁוּ קִשְׁרָה בְּנֶפֶשׁוֹ*.

³¹ S'agit-il d'amour ou bien d'amitié? Le terme «amour» a, en français courant un sens plus fort que celui d'«amitié», et qui correspond mieux à l'intensité dramatique du récit ainsi qu'à l'intensité de la relation qui unit Jonathan à David. Le parallèle avec Gn 44,30 est éclairant: la relation qui lie Jacob à Benjamin est très forte. En outre, le verbe *חָפֵץ* ajoute ici une connotation de désir et de plaisir; cf. D. VIKANDER EDELMAN, p. 144.

l'intercession est non seulement le résultat de l'amour, mais qu'elle en est aussi le parallèle: aimer, c'est intercéder et intercéder, c'est aimer.

Cet amour se double également d'une dimension supplémentaire en 18,3, celle de l'alliance: וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית, «Jonathan conclut une alliance avec David». C'est évidemment l'amour qui la motive: בְּאַהֲבָתוֹ אֵתוֹ כְּנַפְשׁוֹ, «étant donné qu'il l'aimait comme lui-même». Ce que la notion d'alliance ajoute à celle d'amour est une sorte de garantie qui engage dans le concret. Le verset suivant contient ainsi du reste une illustration immédiate de ce que l'alliance est l'exigence d'un amour qui ne veut pas demeurer au niveau des seuls mots et sentiments; en 18,4 en effet, soit donc aussitôt après la conclusion de l'alliance, Jonathan donne à David le manteau qu'il avait sur lui, ainsi que ses effets et jusqu'à son épée, son casque et sa ceinture. Jonathan se dépouille au profit de David; revêtu des atours de Jonathan, David devient, dans les faits, un *alter ego* aux yeux de Jonathan³². La portée du geste est d'autant plus significative que Jonathan et David sont tous deux des héros militaires reconnus³³.

Comme cette alliance est motivée par l'amour, l'intercession de Jonathan est, elle aussi, motivée par ce même amour et non par une obligation due à un serment³⁴. Le fait est d'autant plus remarquable que, jusqu'en 1S 19, le texte ne dit pas que Jonathan ait été payé de retour par David. Cela n'en fait apparaître l'intercession de Jonathan que plus altruiste. Il intercède parce qu'il aime, sans être certain de bénéficier de la réciprocité. En 19,1-7, seul le sentiment qu'éprouve Jonathan envers David est ainsi rappelé; il n'est pas fait allusion à l'alliance. Le lecteur sait toutefois que cette dernière existe et, puisqu'au début du chapitre 18, la déclaration d'amour a été scellée par une alliance suivie d'un don dans lequel Jonathan s'identifie à David, le lecteur perçoit, au début du chapitre 19, que l'intercession vient sceller l'amour de Jonathan pour David.

Des éléments indiquent que, en 19,3-4 aussi, Jonathan s'identifie à David. Ainsi, en 19,3, il faudrait comprendre l'expression אִשָּׁר אֶתָּה שָׁמָּה, «(là) où tu (seras)», non pas comme se référant au mot בְּשָׂדֶה, «dans le champ», et ne

³² M. GARSIEL, *The First...*, pp. 85-119, fait observer à cet égard que l'histoire de Saül développe des contrastes qui opposent, d'une part, Saül à Jonathan et, d'autre part, Saül à David, avec, pour conséquence, l'établissement d'un parallèle étroit entre Jonathan et David.

³³ Voir 1S 14,45 et 1S 17,54; cf. A.S. KAPELRUD, «King David and the Sons of Saul.» In: *Numen Supp.* 4 (1959), p. 295; et J.P. FOKKELMAN, «Saul & David. Crossed Fates.» In: *BRev* 5/3 (1989), p. 29.

³⁴ Contre G. ROBINSON, *Let Us Be Like the Nations. A Commentary on the Books of 1 and 2 Samuel*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1993, p. 106; même si on peut dire avec J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel. An Introduction and Commentary*. Leicester, 1988, p. 131, que Jonathan est là fidèle à son alliance d'amour.

pas traduire par «dans le champ où tu (seras) là»³⁵, mais comme se rapportant aux mots לַיָּד־אָבִי, «à côté de mon père». Le complément «dans le champ» serait, en conséquence, une incise et la phrase voudrait dire que Jonathan *se tiendrait [dans le champ] au côté de son père, là où David (serait)*. Cela signifierait que Jonathan s'offrirait de servir comme substitut de David³⁶. L'avantage de cette interprétation est qu'elle trouverait un prolongement au v. 4, où il y a une ambiguïté au sujet du terme בְּעַבְדּוֹ, «contre son serviteur»³⁷: puisque Jonathan précise, en apposition, בְּדָוִד, «contre David», c'est que la confusion entre lui-même et David est possible³⁸.

De ce parallélisme entre les vv. 18,1-4 et 19,1-7, il ressort que l'intercession apparaît comme une sorte d'alliance: comme l'alliance, elle est motivée par l'amour; comme l'alliance, elle est expression de la volonté de cet amour de s'engager dans le concret; comme l'alliance, elle est identification des partenaires et don. Jonathan intercède parce qu'il aime David, parce qu'il s'engage pour David, parce qu'il fait de la cause de David sa propre cause jusqu'à s'effacer derrière lui. On a ainsi également interprété le geste de Jonathan en 18,4 comme l'expression d'une abdication virtuelle en faveur de David³⁹. Saül d'ailleurs ne s'y trompera pas puisqu'en 20,33, le roi voudra faire subir à son fils le même sort qu'il avait par deux fois, en 18,11 et 19,10, tenté d'infliger à David: un coup de lance.

L'intervention de Jonathan en faveur de David est d'autant plus remarquable que David est, politiquement, le rival de Jonathan⁴⁰. Depuis qu'en

³⁵ De fait, comme le remarque P.K. McCARTER, *I Samuel...*, pp. 321-322, le sens littéral de cette expression pose problème. Elle introduit une contradiction dans le récit vu que, d'une part Jonathan, au v. 2, dit à David de se cacher, alors que, d'autre part, au v. 3, il annonce à David qu'il parlera à Saül dans le champ où lui, David, se tiendra, comme si David était destiné à entendre les propos de Jonathan à son père, ce qui rendrait inutile le rapport fait à David par Jonathan, au v. 7. Il semble bien, selon ce dernier verset, que l'entretien entre Jonathan et Saül n'ait pas eu lieu en présence, même cachée, de David; cf. W. CASPARI, *Die Samuelbücher. Mit Sacherklärungen versehen*. Leipzig, 1926, p. 242.

³⁶ C'est l'argument de H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher...*, pp. 127-128; repris par D. VIKANDER EDELMAN, p. 144.

³⁷ On retrouve en Gn 44,18-34 – autre exemple d'intercession – cette ambiguïté liée au terme de «serviteur» qui peut désigner aussi bien celui qui intercède que celui en faveur de qui on intercède.

³⁸ Cf. D. VIKANDER EDELMAN, p. 144.

³⁹ R.P. GORDON, *1 & 2 Samuel*. Sheffield, 1984, p. 68. Pour D.M. GUNN, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*. (JSOT Supp. 14), Sheffield, 1980, p. 81, c'est en 1S 23,16-18 que Jonathan abdique en secret en faveur de David.

⁴⁰ P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 323, déclare ainsi que Jonathan est l'héritier apparent de Saül. Le point de vue est partagé par D. JOBLING, *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament (I Samuel 13-31, Numbers 11-12, I Kings 17-18)*.

1S 16 David a été oint pour régner sur Israël, il est celui qui, selon le plan de Dieu, est désigné pour succéder à Saül et qui, de la sorte, barre la route du trône à Jonathan⁴¹. Néanmoins, l'amour que Jonathan éprouve pour David a éliminé toute préoccupation de type égocentrique⁴². Cet amour désintéressé qui anime l'intercesseur est aussi une qualité de discernement puisqu'il l'a même amené à se rendre compte que derrière David – et notamment, comme on le verra en 19,5, derrière les exploits militaires de David – c'est Dieu qui agit⁴³. Jonathan sait cela sans avoir reçu de révélation particulière⁴⁴. En intercédant, Jonathan a alors conscience d'aller dans le sens du plan divin⁴⁵; ce qui constitue également un bon motif pour intercéder.

(JSOT Supp. 7), Sheffield, 1978, p. 8; ou encore par R.W. KLEIN, p. 199, qui parle de Jonathan comme de l'héritier «présomptif» de Saül.

⁴¹ Même si Yahvé, en rejetant Saül, n'a pas, en théorie du moins, exclu de la succession au trône le fils de ce dernier. U. BERGES, p. 27, pense pourtant que le rejet de Saül n'est pas seulement celui d'une personne, mais aussi celui d'une dynastie. De fait, on a débattu, sans toutefois parvenir à des conclusions qui fassent l'unanimité, pour savoir si un principe de succession dynastique était admis en Israël, en particulier en ces premiers temps de la monarchie. V. PHILIPS LONG, *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*. Atlanta, 1989, p. 235, reconnaît ainsi qu'il est difficile de remonter aux contraintes historiques qui ont présidé à la constitution de l'histoire de Saül. P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*. Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 134, admet que le texte biblique reflète une grande variété de points de vue quant aux circonstances historiques qui ont vu la naissance de la royauté en Israël. Or comme le texte biblique est pratiquement la seule documentation que nous ayons sur le sujet, sa complexité rend toute certitude historique difficile. Cela dit, et malgré tout, R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 143, rejette quant à lui le principe de la succession dynastique, au moins aux débuts de la monarchie. Quoi qu'il en soit, le récit présente bien David comme un rival de Jonathan à cet égard. Si Jonathan est le fils de Saül, David a, quant à lui, épousé, selon 18,21, une des filles du roi; et si, en 1S 13,2, Saül a fait de Jonathan son principal collaborateur dans la guerre contre les Philistins, le roi a placé David, en 18,5, comme chef de ses guerriers. D'après cela, Jonathan paraît favori: mieux vaut être fils du roi que son gendre; mieux vaut être collaborateur direct du roi dans la guerre que d'être chef de guerre dans des campagnes auxquelles le roi ne participe pas. Il est vrai que David, selon 1S 18,7, jouit de la faveur populaire et qu'en 16,13 il a été oint par Samuel. Toutefois, lorsque, plus tard, en 2S 16,3, Siba, le serviteur de Méphiboshet – fils de Jonathan, demeuré à Jérusalem lors du coup d'Etat d'Absalom – déclarera que son maître espère à cette occasion recouvrer la royauté de son père, David prendra cette déclaration au sérieux.

⁴² J. MORGENSTERN, «David and Jonathan.» In: *JBL* 78 (1959), p. 322, se demande ainsi pourquoi Jonathan n'a pas d'ambition royale. Pour N.P. LEMCHE, «David's Rise.» In: *JSOT* 10 (1978), p. 8, Jonathan ne serait finalement qu'un naïf.

⁴³ C'est d'autant plus remarquable et désintéressé de la part de Jonathan que rien, dans le texte, n'indique que Jonathan ait été au courant du fait que, en 16,13, Samuel a oint David. D. VIKANDER EDELMAN, p. 141, estime toutefois, quant à elle, que Jonathan est apparemment au courant de l'onction de David.

⁴⁴ Cf. D. JOBLING, *The Sense...*, p. 21.

⁴⁵ Cf. D. VIKANDER EDELMAN, p. 144.

Des facteurs propices

À côté de ces motivations intérieures, il y a des circonstances plus extérieures qui expliquent les raisons de l'intervention de Jonathan. Il y a d'abord le fait peu banal que, en 1S 14,45, Jonathan lui-même a été le bénéficiaire d'une intervention qui l'a sauvé d'une menace de mort aussi proférée, en 1S 14, 44, par Saül⁴⁶. Cette similitude crée en quelque sorte une communauté de destin entre Jonathan et David, ayant tous deux été promis à la mort par le même Saül. Cela renforce la solidarité entre Jonathan et David.

En outre, il reste une autre raison extérieure importante qui explique l'intervention de Jonathan, c'est l'absence de David. Celui-ci, en 18,30, est en effet en campagne contre les Philistins. Le v. 18,13 indique d'ailleurs que si Saül a fait de David un chef de guerre, c'est pour l'éloigner, avec aussi l'espoir secret, selon 18,17, que les Philistins seront fatals à David. Mais comme chef de guerre et, surtout, comme gendre de Saül, David a tout de même accès au roi⁴⁷. Il faudra toutefois que Saül annonce ouvertement, en 19,1, son intention de tuer David pour que Jonathan avertisse David, au verset suivant, de ne pas revenir en présence de Saül. C'est là, dans la haine mortelle de Saül, que se trouvent expliqués l'absence ou l'éloignement de David⁴⁸.

En revanche, Jonathan bénéficie, quant à lui, d'un accès privilégié et permanent auprès de Saül. Il est le fils du roi. Ce fait est si important pour l'intercession que le v. 19,1 le souligne – on l'a vu – deux fois. De plus, le v. 4 insiste et rappelle que c'est à Saül *son père* que Jonathan parle en bien de David. Être fils du roi garantit aussi bien l'accès auprès du roi que l'assurance d'être écouté avec attention voire bienveillance par ce dernier. De plus, Saül a montré la confiance qu'il place en son fils puisqu'il s'est associé ce dernier à la tête de son armée lors de ses campagnes militaires⁴⁹. Tout cela garantit, non pas le résultat de l'intercession, mais de bonnes conditions de départ.

⁴⁶ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 257, qui souligne le parallèle entre les deux exemples d'intervention, entre 1S 14,45 et 1S 19,4-5. Comme il l'a été montré dans l'introduction, l'intervention de 1S 14,45 n'est pas une intercession car l'intervenant se confond avec le sujet-compétent dans la mesure où, en prêtant le serment qui sauve Jonathan, il s'arroge les pouvoirs du sujet-compétent.

⁴⁷ C'est ce que soulignent J. MORGENSTERN, p. 325; et surtout N.P. LEMCHE, p. 8, pour qui David est le plus haut personnage du royaume après Saül et Jonathan.

⁴⁸ Pour S. SCHROER, *Die Samuelbücher*. Stuttgart, 1992, p. 94, le v. 19,1 laisserait ainsi supposer que David ait fui la cour.

⁴⁹ Voir 1S 13,16.

Étant à la fois ami de David et fils de Saül, Jonathan est bien le personnage-clé de l'intercession, le personnage principal parce que central de 1S 19,1-7. Ce n'est pas tant – on l'a vu – le sort de David qui importe que la réaction de Jonathan devant l'intention de Saül qui projette de faire mourir David. Son amour pour David tiendra-t-il face à une telle crise⁵⁰? Dans cet épisode, Jonathan, est en effet quasiment seul à agir et à parler: Saül ne prononce que quatre mots, tandis que David est muet⁵¹.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

En 1S 19,1-7, David est en effet complètement passif⁵². L'examen du contexte a mis en évidence les circonstances qui l'ont placé dans cette situation défavorable. Pourtant la jalousie de Saül à son égard n'a pas toujours été. En effet, en 16,22-23, David est invité par Saül à se tenir en sa présence parce que, par sa musique, il apaise les affres que le roi éprouve depuis que, en 16,14, l'esprit de Yahvé s'est retiré de lui⁵³. En 17,38, David est aussi celui à qui Saül remet ses propres habits militaires⁵⁴. Ce sont là des marques d'estime et de confiance.

De fait David est le héros de l'histoire qui va de 1S 16 à 1S 31. Il est jeune et beau (16,11-12.18); il plaît à tout le monde⁵⁵ (18,5); c'est un guerrier vaillant qui réussit tout ce qu'il entreprend, notamment au point de vue militaire (18,5); il est aimé aussi bien par les femmes (18,20) que par les hommes (18,1); il accomplit des exploits contre les animaux féroces (17,34-36) et surtout contre Goliath (17,48-50). Ce dernier exploit surtout fait de David un héros: il est le petit qui, avec son intelligence, triomphe du géant qui incarne la force. Qui plus est, il sauve là le peuple tout entier. David est présenté comme un héros-type⁵⁶, pour le moment sans aucun dé-

⁵⁰ C'est la question que pose F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel*. Zürich, 1981, p. 128.

⁵¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 250.

⁵² Cf. U. BERGES, p. 130.

⁵³ On peut apprécier l'ironie du récit qui fait venir auprès de Saül, pour l'apaiser, celui-là précisément au profit de qui l'esprit de Yahvé s'est retiré du roi.

⁵⁴ Ironie là aussi, quand on connaît la suite

⁵⁵ À commencer donc par Saül lui-même, comme le remarque J.P. FOKKELMAN, «Saul & David...», p. 29.

⁵⁶ D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 81, le qualifie même de «folktale hero», de héros de conte. Par exemple, l'épisode typique des contes populaires où le héros doit subir une épreuve qui le prépare à la réception d'un bien – voir V. PROPP, *Morphologie du conte*. Paris, 1950 & 1970, pp. 51ss. – se retrouve dans l'histoire de David, en 1S 18,25-27, lorsque David satisfait à la demande d'apporter au roi cent prépuces de Philistins pour pouvoir épouser sa fille Mikal; il en apporte même deux cents.

faut⁵⁷, si typé qu'il en devient falot tellement sa trajectoire est sans épaisseur et linéaire⁵⁸. Qui plus est gendre de Saül, il a tous les atouts pour devenir roi⁵⁹. En ce qui concerne l'épisode 19,1-7, cette caractéristique de David fait que le lecteur anticipe le résultat positif de l'intercession, sûr qu'il est que le héros va de nouveau échapper à Saül, comme il l'avait déjà fait, en 18,11, en esquivant la lance du roi.

D'ailleurs si David est un héros, c'est aussi dans la mesure où il est l'objet de la faveur divine alors que cette même faveur a délaissé celui qui le menace. Il est significatif à cet égard que le v. 16,14 où il est dit que «l'esprit de Yahvé s'est retiré de Saül», רוּחַ יְהוָה סָרָה מֵעַם שָׁאוּל, suive immédiatement le v. 16,13 qui décrit l'onction de David et qui précise qu'à ce moment ce même esprit de Yahvé «a fondu [...] sur David», וַתִּצְלַח [...] אֶל־דָּוִד. La faveur de Yahvé est non seulement passée de Saül à David, mais Yahvé est même désormais avec David *contre* Saül⁶⁰. Avec un tel partenaire, David ne saurait vraiment craindre Saül. Tout cela contribue à ce que le lecteur soit par avance rassuré sur le sort de David, et ce donc avant même l'intervention de Jonathan.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Saül sait que l'esprit de Yahvé s'est retiré de lui. Samuel le lui déclare sans ambages en 15,26. Qui plus est, en 15,28, Samuel apprend à Saül que Yahvé a choisi quelqu'un d'autre pour le remplacer comme roi sur Israël. Il ne précise toutefois pas qui. La crainte et le doute s'emparent désormais du roi, et cela dès le v. 16,14 où il est dit que Yahvé, ayant retiré son esprit de Saül, lui envoya, par contrecoup, un «esprit mauvais», רוּחַ־רָעָה, «pour le terrifier», בְּעַתָּהּ. Saül a peur et voit vite en David le rival annoncé⁶¹. Devant la faveur populaire dont ce dernier jouit⁶², manifestée en 18,7, Saül

⁵⁷ Cela viendra plus tard, en 1S 25 et surtout en 2S 11-12, avec l'histoire de sa succession. Pourtant, R.P. GORDON, *1 & 2...*, p. 65, voit déjà maintenant en David un opportuniste.

⁵⁸ C'est ce que J.L. SKA, p. 84, appelle un «flat character» par opposition à un «round character» qui présente une personnalité plus profonde et plus conflictuelle.

⁵⁹ La séquence de conte populaire dans laquelle s'insère le type d'épisode où le héros surmonte une épreuve afin d'obtenir la fille du roi en mariage, se termine d'ailleurs, chez V. PROPP, p. 78, par le mariage du héros et sa montée sur le trône.

⁶⁰ Cf. J.D. NEWSOME, p. 62.

⁶¹ Le v. 18,12 dit que «Saül craignit David parce que Yahvé était avec lui et qu'il s'était retiré de Saül». La conjonction וְ, «parce que», laisse cependant planer le doute car elle peut introduire une cause constatée aussi bien par le narrateur que par le personnage.

⁶² Puisque cela met Saül hors de lui, on est en droit de supposer qu'une telle faveur populaire constitue une menace pour le trône et que la dynastie n'est pas encore établie de façon certaine.

est pris, au verset suivant, d'une grande colère contre David, lui à qui la foule attribue dix mille vaincus alors qu'elle n'en concède que mille à Saül. À partir de ce jour-là, dit 16,9, Saül voit David d'un mauvais oeil. La suspicion et la jalousie se saisissent du roi au point de le porter à commettre une agression contre David (18,11). Il a peur de David (18,12); il voit en effet que tout lui réussit (18,15). Il finit par savoir que Yahvé est avec David (18,28) et cela augmente sa peur au point qu'il devient définitivement ennemi de David tous les jours (18,29). Enfin, il va jusqu'à parler ouvertement de le tuer (19,1)⁶³.

Saül, devenu rival de David, ressemble à un héros lui aussi, mais à un héros tragique, celui qui lutte en vain contre le destin, contre la faveur des dieux qui s'est portée sur un autre⁶⁴. L'esprit de Yahvé étant maintenant avec David, Saül lutte en désespoir de cause⁶⁵. Le lecteur sait, là aussi, que les efforts de Saül accomplis pour éliminer David seront vains. Saül est pris dans une progression dramatique contre laquelle il ne peut plus rien. Et le récit décrit pas à pas les sentiments de Saül envers ce David que le roi, un jour, avait pourtant appelé auprès de lui (16,23). À la différence de David, Saül acquiert par là de l'épaisseur: il a des sentiments. Tout comme, dans un autre registre, Jonathan d'ailleurs⁶⁶. Celui qui intercède comme celui auprès de qui il intercède sont tous deux unis, en contraste par rapport à celui en faveur de qui l'intercession a lieu, dans une plus grande épaisseur psychologique.

De fait, Saül a du tempérament. C'est quelqu'un d'imprévisible, qui agit et réagit sur le coup de l'émotion⁶⁷. Ce trait de caractère laisse cependant bien augurer de l'issue de l'intercession: si Saül est sensible aux émotions, il y a espoir de pouvoir contrer la décision défavorable qu'il a prise, en suscitant chez lui une émotion qui va le prédisposer favorablement envers David⁶⁸.

⁶³ D.F. PAYNE, *I & II Samuel*. Philadelphia, 1982, p. 104, parle d'hostilité «nue».

⁶⁴ Voir, entre autres, U. BERGES, p. 2. D.M GUNN, *The Fate...*, pp. 28-31, tente de cerner le type de tragédie dont Saül serait le «héros»: ce serait à la fois une tragédie de la «passion» – la tragédie classique en France a assumé cette dimension – où c'est le caractère du héros qui déterminerait la pente des événements, et une tragédie du destin – telle la tragédie grecque – qui fait du héros l'instrument impuissant de ce dernier, où Yahvé tiendrait le rôle du destin. P. MOMMER, p. 221, note à cet égard que la royauté israélite a été établie comme dépendante de Dieu.

⁶⁵ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 163.

⁶⁶ Jonathan aime; ce qui, jusqu'ici dans le récit, n'est pas encore dit de David. Selon la terminologie de J.L. SKA, p. 84, Saül et Jonathan sont, eux, des «round characters».

⁶⁷ Voir par exemple 1S 18,11; A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt. Erster Halbband. Das erste Buch Samuel*. Münster in Westf., 1919, p. 294, qualifie Saül de «sanguin».

⁶⁸ Cf. J.T. WILLIS, *First and Second Samuel*. Abilene, TX, 1982, p. 204.

Du reste, si c'est auprès de Saül que Jonathan intercède, c'est parce que Saül, et lui seul, a le pouvoir de lever la menace de mort proférée contre David en 19,1. Saül reste le roi. Mais Saül est aussi celui qui est à l'origine de cette menace. Le sujet-compétent est aussi l'opposant. De la sorte, pour Jonathan, intercéder ne signifie pas seulement persuader et émouvoir, mais aussi convertir.

UNE INTERCESSION DIFFÉRÉE

Une fois Jonathan averti de la menace de mort qui pèse sur David, il n'intercède toutefois pas immédiatement. En 19,2, il informe en effet David de ce que son père a projeté contre lui; il lui dit ensuite de se tenir sur ses gardes et de se cacher. Au v. 3 seulement, il annonce à David qu'il va intercéder en sa faveur auprès de Saül et qu'il tiendra David au courant à ce propos. La question est alors de savoir pourquoi Jonathan n'intercède pas tout de suite⁶⁹. Il se peut que cela soit un indice du fait que Jonathan ne saurait être certain de l'issue d'une intercession et paraîtrait au plus pressé en mettant David à l'abri de la colère royale⁷⁰. Cela voudrait alors signifier que, si pour le lecteur le résultat de l'intercession ne fait pratiquement aucun doute, il n'en va pas de même pour Jonathan. Contrairement au lecteur, Jonathan ne dispose pas en effet du recul nécessaire qui lui permette de prendre de la hauteur par rapport aux événements. Pour Jonathan, l'intercession conserve toutes ses incertitudes. Il se montre là conscient à la fois des enjeux et des difficultés.

UNE INTERCESSION RACONTÉE ET RAPPORTÉE

L'intercession proprement dite s'étend sur 19,4b-5. Toutefois, le v. 4a, même s'il ne rapporte aucune parole de Jonathan, raconte déjà l'intercession. Il y est en effet écrit: וַיִּדְבֹּר יְהוֹנָתָן בְּדָוִד טוֹב אֶל-שָׁאֻל אָבִיו, «Jonathan parla en bien de David à Saül son père». Plus qu'une simple introduction, c'est, dans la narration ou dans le discours raconté, une description synthétique, une annonce du discours rapporté qui va suivre. Il y a même un effet de redondance dans la mesure où le discours de Jonathan à son père devient superflu dans l'économie du récit. Après «Jonathan parla en bien de David à Saül son père», le narrateur aurait pu continuer directement avec le v. 6 sans que le lecteur eût supputé une lacune dans le récit.

⁶⁹ C'est la question que pose A. SCHULZ, *Die Bücher...*, p. 293. W. NOWACK, *Richter...*, p. 98, répond en considérant les vv. 2-3 comme un ajout.

⁷⁰ Cf. G. BRESSAN, p. 312.

Or le v. 4a peut également apparaître comme superflu puisque le verset qui le précède immédiatement, le v. 3, contient lui aussi une annonce de l'intercession, faite par Jonathan lui-même. Il y est dit ainsi: וְאֲנִי [...] וְעִמָּדָתִי [...] «et moi [...] je me tiendrai près de mon père [...] et je parlerai de toi à mon père». Là encore, le v. 4b – qui commence avec וַיֹּאמֶר, «il parla» – pourrait suivre sans qu'une lacune fût décelable⁷¹. Ainsi l'intercession de Jonathan se trouve être la «redite» d'une «redite»⁷².

Ces répétitions rapprochées produisent une accélération du temps de la narration ou du temps racontant⁷³, qui signale que pour Jonathan l'intercession est une urgence⁷⁴. Après avoir attendu pour intercéder en prévenant David, Jonathan fonce. Pourtant, ces répétitions en chaîne ont en même temps une fonction retardatrice⁷⁵. Le fait que l'intercession de Jonathan soit la «redite» d'une «redite» demeure alors un procédé qui attire, par son effet d'annonces répétées, l'attention du lecteur sur l'intercession.

LES VV. (3-) 4a

Le v. 4a contient une définition de l'intercession. En effet, l'expression וַיִּדְבֹּר יְהוֹנָתָן בְּדָוִד טוֹב אֶל-שָׁאוּל אָבִיו, «Jonathan parla en bien au sujet de David à Saül son père», est un équivalent de «A intervient, en paroles, en faveur de B auprès de C». Il manque la précision «librement», mais l'indication qu'il s'agit d'une intervention librement entreprise par Jonathan figure au v. 3 où Jonathan dit à David: «et moi [...] je me tiendrai près de mon père [...] et moi je parlerai de toi à mon père». On y retrouve la terminologie de l'intercession: וְעִמָּדָתִי לֵיד, «je me tiendrai près de»⁷⁶, et אֶדְבֹּר בְּךָ

⁷¹ Si ce n'est que le אֵלָיו, «à lui», qui suit, demande à être identifié avec le אָבִיו, «son père», du v. 4a.

⁷² Les guillemets indiquent, comme on va le voir, que ces «redites» comportent en fait des variations les unes par rapport aux autres.

⁷³ Jonathan annonce qu'il va intercéder, puis le narrateur raconte qu'il a intercedé, enfin les paroles de l'intercession elles-mêmes sont rapportées.

⁷⁴ J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 253, voit dans ce système de reprises une réalisation de l'expression «aussitôt dit, aussitôt fait»: «je parlerai», au v. 3, devient, au v. suivant, «il parla».

⁷⁵ Cf. R.D. GEHRKE, *1 and 2 Samuel*. St. Louis – London, 1968, p. 159.

⁷⁶ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*. (AnBib), Roma, 1982, pp. 215-216, note à cet égard que le verbe עָמַד, «se tenir près de», est typique pour indiquer l'intervention d'un accusateur et surtout d'un défenseur, dans un procès. Il précise même que, comme ce verbe signifie également «avoir un procès», la polysémie indiquerait que celui qui participe activement à un procès, prend parti et, de ce fait, se trouve formellement sous le même jugement que le parti qu'il défend. La solidarité entre l'interven-

אֲנִי, «je parlerai de toi à»⁷⁷. Ce v. 3 donne à propos de l'intercession des indications qui ne seront pas reprises au v. 4a: la proximité de l'intercesseur et du sujet-compétent ainsi que la libre initiative de l'intercesseur. Les verbes דָּבַר et עָמַד sont en effet à la première personne du singulier. Cela est renforcé par la présence, dans les deux cas, de אֲנִי, le pronom personnel de la première personne du singulier⁷⁸. L'emphase sur ce pronom⁷⁹ – «moi, je... moi, je...» – manifeste le désir de Jonathan de s'investir totalement dans son intercession. Cela souligne que ce dernier est maître de ses actions et qu'il agit librement⁸⁰.

L'explicitation que le v. 4a contient, et qui ne figure pas cette fois dans le v. 3 – à savoir que Jonathan parle «en bien» de David – annonce le contenu des paroles qui vont suivre. Cette expression, דָּבַר טוֹב, «parler en bien» – littéralement «parler une bonne (parole)»⁸¹ – est donc une formule convenue pour désigner le fait d'intercéder⁸², le mot טוֹב se rapportant au bénéficiaire de l'intercession. Cela signifie que l'intercession va mettre en relief les aspects positifs de cette personne⁸³; mais cela implique aussi que d'autres aspects de cette personne puissent être passés sous silence. Non pas que l'intercession soit, par exemple, mensonge, au contraire, car ce que Jonathan va dire de David est vrai⁸⁴. Toutefois, étant au sens technique du terme une manipulation, l'intercession doit se présenter tel un discours orienté ou focalisé à l'extrême pour bénéficier du maximum d'efficacité. Le

nant et celui pour qui il intervient est à nouveau soulignée; cette fois-ci au niveau du lexique.

⁷⁷ Voir J. SCHARBERT, «Die Fürbitte in der Theologie...», pp. 322-323, qui recense les verbes דָּבַר et עָמַד dans la terminologie vétérotestamentaire de l'intercession.

⁷⁸ Cf. R.W. KLEIN, p. 195.

⁷⁹ Le texte de la LXX a perçu et conservé cette emphase puisqu'il fait précéder aussi bien le verbe ἐξελύσσομαι que le verbe λαλήσω par le pronom personnel ἐγώ.

⁸⁰ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, pp. 254 et 257-258, qui note à cet égard que c'est la première et la dernière fois que Jonathan choisit lui-même de s'adresser à son père et qu'il parle ainsi à Saül de sa propre initiative.

⁸¹ La LXX traduit טוֹב par ἀγαθόν, par un adjectif donc, un adjectif neutre pluriel.

⁸² P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 322, suivi en cela par R.W. KLEIN, p. 195, compare cette formule avec celle qui, dans les archives d'Amarna, conclut les lettres que Abdu-Heba – un roi de Jérusalem du quatorzième siècle – écrivait au scribe royal en lui demandant d'intervenir en sa faveur auprès du roi. Voir ANET, pp. 487-489; la formule qui se trouve à la fin des documents EA 286, 288, 289, est ainsi traduite trois fois par «present eloquent words». L'intercession, le recours à quelqu'un de bien placé, est ainsi attestée comme étant un moyen de manipulation recherché par les hommes depuis la plus haute antiquité.

⁸³ P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 322, note ainsi que «as intercessor Jonathan spoke well [...] concerning David to his father; that is, he said favorable things about him». Pour H.P. SMITH, p. 176, Jonathan va présenter un «panégyrique» de David.

⁸⁴ Comme le souligne D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 82.

discours de l'intercesseur va ainsi se concentrer sur le bien de celui en faveur de qui il intervient et l'effet devra être d'autant plus percutant que le discours sera bref⁸⁵.

Au vu de tout cela, le v. 4a apparaît comme un verset charnière: il contient une définition charnière de l'intercession, charnière parce que située entre une présentation, au v. 3, des conditions matérielles de l'intercession et une illustration, aux vv. 4b-5, de son contenu proprement dit. Les conditions matérielles sont indispensables car pour qu'il y ait intercession, il faut aussi qu'un contact, qu'une proximité rende la relation possible. Cependant, c'est bien le contenu du discours qui va être déterminant pour faire de celui-ci une intercession ou non: il faut que ce soit un «parler en bien» d'un tiers.

LES VV. 4b-5: L'INTERCESSION

C'est le cas des vv. 4b-5. Jonathan parle là effectivement en bien de David. Il dit ainsi au roi, à propos de David, עֲבָדוֹ, «son serviteur»: «il n'a pas péché contre toi», לֹא חָטָא לָךְ, «ses actions sont très bonnes pour toi», מְעַשֵּׂיוּ, «il a placé sa vie dans sa main»⁸⁶, טוֹב־לָךְ מָאֵד, «il a frappé le Philistin», וַיִּךְ אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי, «Yahvé a fait une grande victoire pour tout Israël», וַיַּעַשׂ יְהוָה תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה לְכָל־יִשְׂרָאֵל, «tu as vu et tu t'es réjoui», רָאִיתָ וַתִּשְׂמַח, son «sang est innocent», דָּם נָקִי. Voilà, dans l'ordre de l'argumentation, les éléments en faveur de David par lesquels Jonathan tente d'amener Saül à renoncer au projet de tuer David. En tout cela, Jonathan parle «en bien» de David: le premier qualificatif qui apparaît dans son intercession est d'ailleurs le mot טוב.

La structure

Les éléments en faveur de David se trouvent encadrés, dans le discours de Jonathan, par deux adjurations adressées à Saül, la première, directe, sous la forme d'un impératif négatif et la seconde, indirecte, sous la forme d'un interrogatif rhétorique⁸⁷. Jonathan commence en effet son discours en disant: «que le roi ne pèche pas contre son serviteur David», אֲלֵי־חַטָּא הַמֶּלֶךְ, בְּעֵבְדוֹ דָּוִד. De même, il conclut son intercession par: «pourquoi pécherais-tu [...] en faisant mourir David [...]»? [...], לָמָּה תַּחַטָּא [...] לְהַמִּית אֶת־דָּוִד [...]. Ces deux adjurations placent l'intercession sous le signe de la supplique et de l'émotion. L'intercesseur fait pression sur le sujet-compétent. De tout cela se dégage une structure concentrique ou chiasique du discours de

⁸⁵ D. VIKANDER EDELMAN, p. 144, parle là de «résumé».

⁸⁶ É. DHORME, *La Bible. I...*, p. 880, traduit cette expression par «il a exposé sa vie».

⁸⁷ Cf. D. VIKANDER EDELMAN, p. 145.

Jonathan: les éléments relevés par Jonathan en faveur de David sont, tels qu'ils figurent ci-dessus, au nombre de sept. Ce qui donne alors le schéma suivant⁸⁸:

- A David n'a pas péché contre Saül (v. 4c)
- B Ses actions sont une très bonne chose pour Saül (v. 4d)
- C Il a placé sa vie dans sa main (v. 5a)
- D Il a frappé le Philistin (v. 5a)
- C' Yahvé a fait une grande victoire pour tout Israël (v. 5b)
- B' Saül a vu et s'est réjoui (v. 5b)
- A' Le sang de David est innocent (v. 5c)

Cette structure met en évidence l'élément central D, à savoir le fait que David a tué le Philistin. C'est là l'exploit par excellence de David, qui laisse les autres dans l'ombre tout en les assumant⁸⁹. En outre, cet exploit a été opéré au su et au vu de tout le peuple d'Israël (1S 17,11) et de Saül. Jonathan le rappelle d'ailleurs en B': Saül a vu lui aussi. En ce qui concerne les faits rapportés, l'intercession ne contient pas d'informations nouvelles. Le centre de l'argumentation de Jonathan ne souffre donc pas la contestation. Ce qu'il dit là est évident⁹⁰. Cela n'est pas sans intérêt car, d'une part, l'évidence rend le dialogue possible dans la mesure où elle fournit un terrain d'entente⁹¹. D'autre part, le fait que le centre de l'argumentation de Jonathan soit évident a pour conséquence de conférer ce caractère d'évidence aux autres parties de l'argumentation⁹².

La structure chiasmique des composantes narratives de l'intercession de Jonathan fait ressortir un parallélisme entre les éléments C et C': le premier met en évidence la contribution de David à l'exploit de la mort du Philistin tandis que le second souligne la contribution de Dieu à ce même exploit⁹³: une grande victoire pour tout Israël. N'hésite pas à risquer sa vie⁹⁴, David

⁸⁸ C'est J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 255, qui a mis cette structure en évidence. Fokkelman a, en ce qui le concerne, inclus dans les parties A et A' de son schéma les deux adjurations de Jonathan à Saül. A devient ainsi: «“do not wrong” reflects not having done wrong»; et A': «“why do wrong?” Innocence doubly indicated».

⁸⁹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 142.

⁹⁰ Cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher...*, p. 128.

⁹¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 256.

⁹² Comme, par exemple, l'affirmation selon laquelle, à travers David, c'est Yahvé qui a opéré une grande victoire.

⁹³ Cf. R.D. GEHRKE, p. 159. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 163, souligne que c'est l'argument le plus fort en faveur de David.

⁹⁴ Alors que personne d'autre n'a osé affronter Goliath pendant les quarante jours au cours desquels ce dernier a répété son défi; cf. 1S 17,16 et G. BRESSAN, p. 314.

est bien un héros intrépide et courageux. Mais ce que le parallélisme distingue dans cet héroïsme, ce sont ses tenants et aboutissants. Si David est un héros, c'est parce qu'il a Yahvé avec lui et c'est pour le bénéfice de tout Israël⁹⁵. Là, bien sûr, l'évidence ne s'impose plus de la même façon et Jonathan interprète. Pourtant, son interprétation est en cohérence avec les événements et avec la signification qu'en donne le narrateur du récit. Ce qui permet à Jonathan de savoir avec tant de certitude que c'est la victoire qui révèle la grâce de Dieu puisque c'est Dieu qui donne la victoire, est le fait qu'il a lui-même apporté une grande victoire à Israël (1S 14,11-15), dans laquelle il a senti Yahvé à l'oeuvre (1S 14,12). Cela lui a été confirmé lorsque le peuple est ensuite intervenu en sa faveur, en 1S 14,45. Les éléments C et C' de l'intercession sont du reste quasiment une citation de l'intervention dont il a lui-même bénéficié⁹⁶: le peuple a en effet dit à Saül que Jonathan *בַּיָּשָׁר אֵל* [...] *עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה* [...], «avait fait [cette] grande victoire [...] en Israël», et que *כִּי־עִם־אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם*, «c'est avec Dieu qu'il avait agi en ce jour». L'intervention de 1S 14 prépare celle de 1S 19 non seulement au niveau du contenu, mais et surtout au niveau de l'intervenant lui-même dans la mesure où elle lui fournit l'expérience qui fonde l'évidence de son argumentation.

Les arguments

Ce que Jonathan ajoute pourtant par rapport à l'intervention de 1S 14,45, c'est la précision selon laquelle l'exploit de David a été aussi et particulièrement bénéfique à Saül. L'intercesseur plaide l'intérêt du sujet-compétent lui-même, donc contre lui-même⁹⁷. C'est ce que souligne le parallélisme B et B'⁹⁸. Jonathan insiste: les actions de David sont une très bonne chose pour le roi. Il faut noter le pluriel de *מַעֲשָׂיו*, «ses actions»: l'exploit de David contre le Philistin est tellement évident, que tout ce qu'il fait d'autre ne peut être qu'une très bonne chose pour le roi. Comme Yahvé est manifestement avec lui, David est médiateur de salut pour tout Israël et, à plus forte raison pour son roi⁹⁹. C'est là à nouveau une évidence qui s'impose à tous et aussi à Saül car, comme le relève Jonathan, lui aussi «a vu et s'est réjoui».

⁹⁵ P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 156, dit à cet égard que la valeur des élus de Dieu est l'expression de son propos de salut.

⁹⁶ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 257.

⁹⁷ Cf. S. SCHROER, p. 94.

⁹⁸ Dans le texte massorétique car la LXX n'insiste pas là sur Saül.

⁹⁹ Il faut souligner le *רַב־רַב*, «très».

Cela étant, en passant des éléments B-B' aux éléments A-A' de son argumentation, Jonathan quitte à nouveau l'évidence du témoignage oculaire pour entrer dans le domaine de l'interprétation. En imbriquant ce qui est évident dans ce qui l'est moins ou différemment, Jonathan se montre habile dans son discours: l'intercession représente un enjeu à prendre au sérieux car c'est un discours de vie ou de mort. Cela pousse d'ailleurs Jonathan à faire preuve d'audace et ce d'autant plus que son discours s'éloigne de son centre. Ainsi l'affirmation selon laquelle David n'a pas péché contre Saül et que son sang est innocent, n'est pas directement illustrée par ce que dit Jonathan en B-C-D-C'-B'.

Le thème de l'innocence de David à l'égard de Saül sera de fait illustré dans les deux récits des chapitres 24 et 26 qui verront Saül à la merci de David sans pour autant que celui-ci n'en profite¹⁰⁰. Dans son discours cependant, Jonathan ne parle pas de ce que David n'a pas commis – ce qui serait la forme attendue d'une protestation d'innocence – mais il raconte ce que David a fait. Jonathan fait ainsi rejaillir l'évidence des mérites de David sur l'innocence de ce dernier. Les deux thèmes, quoique distincts, deviennent de la sorte complémentaires: Saül ne peut nier l'innocence de David tout comme les mérites de ce dernier sont indéniables. Les parties B-C-D-C'-B' du discours de Jonathan contiennent donc malgré tout une défense et illustration de l'innocence de David, mais de manière indirecte.

Il n'en demeure pas moins que, dans les faits, cette protestation d'innocence anticipe des événements à venir. De la sorte, le discours de Jonathan n'apparaît pas seulement comme le résumé d'éléments du passé, mais aussi comme l'annonce d'éléments du futur. Cela signale que l'intercession en 1S 19 fonctionne comme un point focal du récit. L'argument principal de l'intercession est en effet la médiation, dont l'intercession est elle-même une modalité. Jonathan présente celui en faveur de qui il intercède comme un médiateur, l' élu de Yahvé qui a remporté une grande victoire pour le bénéfice de tout Israël. Or, en intercédant, Jonathan se fait médiateur à son tour, lui qui a en outre précédemment bénéficié d'une médiation faite par le peuple. Cela produit alors la séquence suivante:

1. Le peuple se fait médiateur au bénéfice de Jonathan
(vainqueur grâce à Yahvé)
2. Jonathan se fait à son tour médiateur au bénéfice de David
3. David est médiateur (parce que vainqueur grâce à Yahvé) au bénéfice du peuple.

¹⁰⁰ C'est ce que relève P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 156.

Au centre de cette articulation de médiations, il y a l'intercession de Jonathan en faveur de David. Au début et à la fin, il y a le peuple. Partie du peuple, la chaîne des médiations revient au peuple. L'intercession s'inscrit donc dans un système d'échanges de bon procédés, dans un réseau de relations humaines activé pour assurer le bien majeur, c'est-à-dire celui de tous¹⁰¹.

Le récit attire ainsi l'attention sur l'intercession non pas eu égard à son rôle dans la succession des événements – l'intervention n'obtient, on l'a vu, qu'un succès temporaire – mais parce qu'elle est révélatrice d'un enjeu qui sous-tend le récit: celui d'assurer le bien du peuple à travers la présence d'un médiateur de la bénédiction divine¹⁰². L'homme qui pourra être ce médiateur sera celui qui aura Yahvé avec lui. Jonathan a compris que c'est désormais David et non plus Saül, lequel a été rejeté par Yahvé¹⁰³. Dans son intercession, Jonathan évoque alors les faits qui manifestent de façon indubitable que Yahvé est avec David. Or ce sont ces mêmes faits qui ont poussé Saül, jaloux, à vouloir la mort de David¹⁰⁴. Pourtant, ce rappel des faits apaise maintenant Saül. La différence de réaction peut s'expliquer, d'abord, par une sorte d'effet de surprise dû au fait même de la médiation et à la personne du médiateur: voir son propre fils intervenir en faveur de David a pu, dans un premier temps au moins, ébranler Saül; tandis que, une fois ce premier mouvement de surprise passé¹⁰⁵, une telle intervention ne fera qu'exciter la colère de Saül, en 1S 20.

La réaction de Saül peut aussi être expliquée eu égard à la manière avec laquelle Jonathan prend, à chaque fois, la défense de David. En 1S 20, Jonathan agit en cachette de Saül alors que son intercession, en 1S 19 est, par définition, faite en présence de Saül. En outre, n'étant que des mots, elle soumet son efficacité au bon vouloir de Saül. Enfin, de par sa nature, elle est un exposé, un arrangement, une récapitulation d'événements et, de ce fait, introduit une distance entre ces événements et les personnes qu'ils

¹⁰¹ Selon F. STOLZ, p. 129, il y a là une référence à la logique du «donnant-donnant» qui règle tout ordre de vie.

¹⁰² C'est d'ailleurs l'enjeu du débat autour de la royauté en Israël, qui fournit un des thèmes constitutifs de 1S. Cf. O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento. Volume II. Analisi dei libri dell'Antico Testamento – I*. Brescia, 1980, pp. 207-209.

¹⁰³ Dans tout le Moyen-Orient Ancien le roi était perçu comme étant celui qui procurait le salut de son peuple. Cf. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 170.

¹⁰⁴ D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 82, y voit un exemple d'ironie; alors que P.É. DHORME, p. 171, taxe cela de maladresse. A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 231, parlent même de «psychologie douteuse» de la part de Jonathan.

¹⁰⁵ On aurait là une explication possible du fait que l'intercession de Jonathan en 1S 19 n'a obtenu qu'un succès temporaire.

concernent, en montrant justement à Saül que ce qui motive sa haine à l'encontre de David devrait au contraire le réjouir. Le discours, à la différence de l'action, permet en effet d'arranger, de présenter les faits dans l'intérêt du sujet-compétent¹⁰⁶. Dans tout cela, on peut découvrir un indice de la puissance de l'intercession qui conduit les gens à considérer les choses autrement. Tout cela explique aussi pourquoi quelqu'un qui prend fait et cause pour un tiers, recourt à l'intercession. Elle se révèle efficace.

Des adjurations

Mais Jonathan, tout à son désir de sauver David, ne se fie pas seulement à l'efficacité intrinsèque au fait d'intercéder. Son discours de défense, il le transforme aussi en discours d'attaque¹⁰⁷: dans les deux adjurations, Jonathan met Saül en garde¹⁰⁸ contre le péril qu'il y a à répandre, sans raison, le sang innocent de celui qui n'a pas péché. Cela entraînerait un châtiement pour le roi, et donc pour le peuple tout entier¹⁰⁹. C'est là aussi un effet de la médiation¹¹⁰. Aussi Jonathan introduit-il Saül dans son intercession en l'appelant «le roi». Par là, l'intercesseur rappelle au sujet-compétent son statut: comme tête de l'ordre social, il ne peut s'autoriser des caprices personnels car il vit dans une maison de verre et ses actes sont considérés comme exemplaires; son statut royal doit le retenir de mal agir. Ensuite, Jonathan abandonne le style de cour et s'adresse directement à Saül par un «tu» de manière à l'impliquer personnellement dans l'affaire. De fait, l'emploi de la deuxième personne personnalise et interpelle¹¹¹.

L'allusion est claire: l'adjuration I, אֶל-יְהוָה הַמֶּלֶךְ בְּעֵבֶרְךָ בְּדָד, «que le roi ne pèche pas contre David son serviteur», est immédiatement suivie d'une af-

¹⁰⁶ On a observé que les interventions ultérieures de Mikal et Jonathan en faveur de David, en actes et non en paroles, n'apaiseront pas Saül, bien au contraire.

¹⁰⁷ En y mettant les formes, il est vrai: Saül est son père et reste et le roi.

¹⁰⁸ Cf. U. BERGES, p. 131.

¹⁰⁹ Voir, par exemple, J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture. I-II*. London – Copenhagen, 1926, p. 425, en ce qui concerne le fait que répandre un sang innocent, entraîne, selon Dt 19,10, une culpabilité de sang, une vengeance de sang. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 323, précise, en faisant référence à la sévère condamnation du roi Manassé en 2R 21,16 et 24,4, qu'éviter une culpabilité de ce genre est d'une importance capitale pour un roi car il risquerait, parce que roi, de contaminer le pays tout entier. Ainsi, dans ses adjurations, Jonathan ne vise pas à préserver seulement le roi de la culpabilité du sang, mais aussi le royaume. La piété filiale se mêle, chez Jonathan, au sens de la responsabilité politique. R.W. KLEIN, p. 196, note que l'argument va à nouveau être repris dans une intercession, en 1S 25.

¹¹⁰ Le revers de la médaille, en quelque sorte.

¹¹¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p.254, pour l'argument; puis p. 255, pour la suite.

firmation de l'innocence de David envers Saül, *כִּי לֹא הָטָא לְךָ*, «car il n'a pas péché contre toi». L'adjuration II s'inscrit dans le même schéma tout en le dédoublant: *וְלָמָּה תִּחָּטֵא*, «pourquoi pécherais-tu?», est suivi de *בְּדָם נָקִי*, «contre un sang innocent»; et *לְהַמִּית אֶת־דָּוִד*, «en tuant David», est suivi de *חֵנֶם*, «sans raison». C'est presque du martèlement. Cela exerce une pression sur Saül pour l'amener à prendre tout de suite position par rapport à ce qui vient d'être dit.

De fait, les deux adjurations font éclater le schéma concentrique du discours de Jonathan dans ses éléments narratifs et finissent par lui donner une structure ouverte. Dans le schéma ci-dessous qui était donc celui des éléments narratifs:

A
B
C
D
C'
B'
A'

les deux adjurations, I et II, s'insèrent de la manière suivante:

I A
B
C
D
C'
B'
II A' II A'

ce qui casse la structure concentrique qui était celle des éléments narratifs. Pour conserver à l'ensemble du discours de Jonathan une structure concentrique, il aurait fallu avoir un schéma comme suit:

I
A
B
C
D
C'
B'
A'
II

Le schéma de l'ensemble du discours de Jonathan tel qu'il se présente en 1S 19,4b-5, se transforme donc sur la fin et, d'une structure concentrique, il débouche sur une structure en parallèle. De structure fermée, il devient dès lors structure ouverte: le parallèle forme une structure de répétitions qui ne sont pas organisées autour d'un centre. De ce fait, le parallèle autorise, voire demande, l'adjonction d'éléments nouveaux. De la sorte, le discours de Jonathan, de par sa structure même, attend une réponse immédiate de Saül, une réponse qui ne saurait qu'être elle aussi parallèle aux adjurations de Jonathan, une réponse qui acquiesce à la demande de Jonathan.

La pression exercée de la sorte par Jonathan sur Saül obtient enfin un dernier résultat: les adjurations ont pour effet de détourner l'attention de Saül de la motivation première de Jonathan. Dans ses adjurations, Jonathan se montre préoccupé avant tout du bien de Saül et du royaume auxquels il veut éviter un châtiment divin. Ce faisant, Jonathan ne parle pas à Saül de l'amour qu'il éprouve pour David. C'est toute la part du non-dit de l'intercession qui entre ici en jeu. Parce qu'elle est discours, l'intercession a permis à Jonathan de prendre parti pour David tout en prenant aussi parti pour Saül, alors que par ce qu'il fera en 1S 20, Jonathan sera empêché de montrer qu'il prend parti à la fois pour David et pour Saül. De fait Saül se rendra compte là que Jonathan a choisi entre David et lui¹¹², d'où sa colère.

LA RÉPONSE DE SAÛL

Les adjurations demandent la vie de David au nom d'une loi divine. Les décrets positifs qui, en Dt 19,10 ou 21,8, protègent le sang innocent, contiennent de fait une référence explicite à Yahvé¹¹³. Dans sa réponse, Saül se réfère lui aussi à Yahvé et, «par la vie» de ce dernier, חַי־יְהוָה, il proclame que David «ne sera pas mis à mort», אֶם-יָמוּת. C'est là un serment, que le texte confirme qui précise que Saül «a juré», וַיִּשָּׁבַע. En jurant ainsi sur la vie de Yahvé, Saül déclare se soumettre complètement à ce dernier. Or c'est précisément ce qu'il refuse d'admettre tout au long de l'histoire qui voit David, choisi par Dieu, remplacer Saül sur le trône d'Israël¹¹⁴. Et le lecteur se souvient de ce que valent les serments de Saül.

¹¹² En 1S 20,30, la réaction de Saül est, à ce sujet, explicite: «Est-ce que je ne sais pas que tu choisis le fils de Jessé?», הֲלֹא יָדַעְתִּי כִּי-בָחַר אַתָּה לְבֶן-יֵשׁׁוּעַ.

¹¹³ Le mot יְהוָה figure dans ces deux versets du Deutéronome.

¹¹⁴ Il y a même une certaine ironie dans la mesure où, ainsi que le note C.A. KELLER, «שבוע. Giurare.» In: E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Volume Secondo*. Casale Monferrato (AL), 1982, col. 777, comme le verbe שבוע, formulé en invoquant Yahvé, exprime un engagement irrévocable et total, avec des conséquences inévitables si l'engagement en question n'est pas tenu, Dieu, invoqué comme garant et tuteur, doit pouvoir disposer absolument de celui qui l'invoque.

Cela dit, ce serment indique quand même que, pour le moment du moins, Saül se range aux arguments de Jonathan¹¹⁵. Qui plus est, par ce serment, Saül se juge lui-même¹¹⁶. Il reconnaît par là que son projet de mort contre David n'a pas lieu d'être: le לְהַמִּית, un factitif actif positif, du v. 1, devient, au v. 6 son contraire, אֶם-יָמָּוֶת, soit un factitif passif négatif; et cela en passant par le לְהַמִּית [...] וְלָמָּה, de Jonathan qui reprend le factitif actif proclamé par Saül, mais cette fois sous la forme interrogative. L'intercession remet en question la volonté de Saül de faire mourir et permet sa transformation en un serment de laisser vivre.

Il y a malgré tout un élément de validité permanente dans le serment de Saül: celui-ci dit bien que «David ne sera pas mis à mort», אֶם-יָמָּוֶת¹¹⁷, et non pas, par exemple, que «David ne mourra pas». En cela, le serment de Saül dit vrai et acquiert une valeur prophétique: David, devenu roi, mourra de vieillesse (1R 1). Personne ne l'aura mis à mort. Avant que Saül ne jure, le texte prend d'ailleurs la peine de préciser que וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל בְּקוֹל יְהוֹנָתָן, «Saül a écouté la voix de Jonathan». Le serment de Saül est bien la conséquence directe du discours évident de Jonathan. Le texte explicite de la sorte la nature du rapport entre l'intercession et son résultat: un rapport de bienveillance, où le courant passe¹¹⁸. L'écoute permet en effet le rapport à autrui car elle est par excellence, ouverture à la parole, à la communication¹¹⁹.

Comme l'écoute est aussi ouverture à autrui et, par là-même, relation, l'intercession débouche sur une réconciliation¹²⁰. En rappelant David en présence de Saül – selon ce que rapporte 1S 19,7 – Jonathan scelle cette réconciliation. L'intercesseur se révèle entremetteur¹²¹. Il est un agent actif de réconciliation car c'est cette réconciliation, accordée ici par Saül, le sujet-compétent, qui atteste que la manipulation entreprise par Jonathan en faveur de David a abouti favorablement¹²².

¹¹⁵ Cf. A.H. van ZYL, p. 53.

¹¹⁶ Cf. H.J. STOEBE, *Das erste...*, p. 358.

¹¹⁷ Deux manuscrits hébreux, la Septante et la version syriaque proposent de lire, en lieu et place de l'inaccompli *hofal* du texte massorétique, un inaccompli *qal*, «il ne mourra pas». Mais le *hofal* contrebalance mieux le *hifil* du même verbe au v. 1.

¹¹⁸ De fait, en 1S 20, 28-30, le texte ne précise pas que Saül ait écouté la voix de Jonathan lorsque ce dernier lui raconte ce qu'il a fait pour laisser partir David. J.P. FOKKELMAN, *Samuel...*, p. 258, souligne d'ailleurs que le fait que Saül a écouté la voix de Jonathan en 1S 19,1-7 est un événement rare.

¹¹⁹ Cf. H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*. München, 1973, pp. 117-119.

¹²⁰ Cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher...*, p. 128.

¹²¹ Voir à ce propos R.W. KLEIN, p. 196.

¹²² Cf. A. SCHULZ, *Die Bücher...*, p. 294; ou H.P. SMITH, p. 175.

IV: L'INTERCESSION D'ABIGAÏL: 1S 25,24-31

Ce chapitre forme une unité narrative en soi¹, distincte de ce qui précède et de ce qui suit². Avec 1S 25, le décor change³, par rapport à 1S 24: «David se lève et descend au désert de Paran (v.1)» De nouveaux personnages sont introduits, Nabal et Abigaïl, alors que d'autres, tel Saül, quittent momentanément le devant de la scène⁴. Enfin, une nouvelle intrigue est engagée, celle qui va opposer Nabal à David et qui va se conclure par le mariage de David avec Abigaïl, femme de Nabal⁵.

L'épisode central du chapitre est constitué par l'intervention d'Abigaïl auprès de David⁶. Cet épisode fait le lien entre les deux éléments de l'intrigue susmentionnés: le conflit entre Nabal et David d'une part⁷, le mariage de David avec Abigaïl de l'autre⁸. De fait, on s'aperçoit que ces deux motifs sont liés dans l'intrigue: la politique matrimoniale de David joue un rôle dans son accession au pouvoir⁹.

Toutefois l'intervention d'Abigaïl n'est pas suffisante: pour que le mariage ait lieu, il faut non seulement que le conflit soit évité de sorte qu'Abigaïl ne

¹ Cf. J.D. LEVENSON, «1 Samuel 25 as Literature and as History.» In: *CBQ* 40 (1978) p. 13.

² Le dernier verset de 1S 25 se rattache aisément à ce qui précède du moment qu'il s'agit d'une notice sur les mariages de David et que l'intrigue de 1S 25 aboutit à un tel mariage. La difficulté consisterait plutôt dans le fait de savoir comment intégrer dans 1S 25 le v. 1a qui relate la mort de Samuel; cf. R.W.KLEIN, p. 246. Mais cette difficulté, comme on le verra par la suite, n'est pas insurmontable. Quoi qu'il en soit, 1S 25,1a marque aussi une certaine rupture par rapport à ce qui précède.

³ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 474.

⁴ «Except for the notice about Saul giving Michal to another, the king is absent from the chapter», observe R.W. KLEIN, p. 246. Et encore s'agit-il là du dernier verset du chapitre.

⁵ J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 146.

⁶ Cf. N. KLAUS, «Abigail's Speech – A Literary Analysis [Hebr.].» In: *BMik* 32 (1987-88), p. 320.

⁷ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 476.

⁸ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 146, qui intitule 1S 25 «David wins Abigail». D'autres thèmes peuvent être dégagés; ainsi, par exemple, pour G. ROBINSON, *Let Us Be Like the Nations. A Commentary on the Books of 1 and 2 Samuel*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1993, p. 132, 1S 25 aurait pour objectif de montrer comment finissent les ennemis de David.

⁹ C'est la thèse que soutiennent J.D. LEVENSON – B. HALPERN, «The Political Import of David's Marriages.» In: *JBL* 99 (1980), pp. 507-518.

paraisse pas épouser l'assassin de son mari, mais il faut aussi, malgré tout, qu'Abigaïl devienne «disponible», c'est-à-dire veuve. La mort «accidentelle» de Nabal, perçue comme étant le résultat d'une intervention divine, vient donc nécessairement compléter l'intervention d'Abigaïl auprès de David. De cela, il ressort que l'intervention d'Abigaïl et celle de Dieu sont associées en vue d'une même fin. On aurait alors l'exemple d'une intercession où l'intercesseur serait flanqué d'un adjuvant. Il y a aussi un autre personnage supplémentaire en la personne d'un initiateur puisqu'Abigaïl intervient sur la demande d'un serviteur de Nabal.

UNE INTERCESSION?

À première vue, l'intervention d'Abigaïl est donc une intercession¹⁰. Tous les éléments de la définition sont présents: A intervient, en paroles et librement, en faveur de B auprès de C; avec A non supérieur à C, ainsi que A, B et C non confondus les uns avec les autres, étant respectivement Abigaïl, Nabal (et sa maison) et David.

Le sujet-compétent ne souffre pas discussion quant à son identification: David et lui seul a en effet le pouvoir de renoncer à sa vengeance contre la maison de Nabal. En ce qui concerne l'intercesseur, il est admis qu'il puisse agir sur la demande de tiers sans que sa liberté ne soit pour autant compromise. Du moment que la demande d'intervention est suggérée par un serviteur de son époux, c'est-à-dire par un personnage de statut inférieur, Abigaïl, en y répondant favorablement, ne saurait agir sous la contrainte. Ce serviteur fonctionne alors comme initiateur de l'intercession.

Les points délicats concernent en fait l'identification du ou des bénéficiaires de l'intercession ainsi que le rôle joué par les présents qui accompagnent l'intervention d'Abigaïl. Si ce rôle est primordial, il ne s'agit plus vraiment d'une intervention «en paroles», donc plus vraiment d'une intercession, mais plutôt de ce qui pourrait ressembler à un paiement.

Il y a aussi incertitude quant à l'identité du ou des bénéficiaires de l'intercession. Si Abigaïl intervient, est-ce tout naturellement en faveur de Nabal, objet de la colère de David¹¹? Ou bien est-ce d'abord en faveur de la maison de Nabal¹², c'est-à-dire pour les serviteurs de Nabal qui, également menacés par la colère de David, ont sollicité, à travers l'un des leurs, l'intervention

¹⁰ C'est le constat, parmi d'autres, de D.M. GUNN, «Traditional Composition in the "Succession Narrative"». In: *VT* 26 (1976), p. 221.

¹¹ Cf. D.F. PAYNE, p. 133.

¹² Cf. W. McKANE, *I & II Samuel*..., p. 153.

d'Abigaïl¹³? Ou est-ce alors en faveur aussi bien de Nabal que de sa maison¹⁴?

On a toutefois également observé que le principal bénéficiaire de l'intervention d'Abigaïl est David lui-même: il y gagne une riche épouse¹⁵ et voit ainsi son pouvoir renforcé¹⁶. Il reçoit en outre une leçon utile pour son futur métier de roi¹⁷, dans la mesure où, si Abigaïl intervient, ce n'est pas tant pour sauver un mari de toute façon coupable que pour prévenir David de commettre un crime de sang qui handicaperait sérieusement son destin royal¹⁸. Là aussi, une solution combinée a été avancée: Abigaïl intervient aussi bien en faveur de Nabal et de sa maison qu'en faveur de David¹⁹. Enfin, un autre bénéficiaire de l'intervention d'Abigaïl a encore été proposé: son auteur lui-même, à savoir Abigaïl⁵. Elle y gagne en effet un mari²⁰, qui plus est celui en qui elle a reconnu le futur roi d'Israël²¹. Si A est également B ou C, cela ne signifie-t-il pas alors que A, B et C soient confondus et que, par conséquent, il n'y ait pas intercession?

Il n'y a effectivement pas intercession si, par exemple, Abigaïl n'intervient *qu'en* faveur d'elle-même ou bien *qu'en* faveur de David ou encore *uniquement* en faveur d'elle-même *et* de David. Dans le premier cas, le bénéficiaire de l'intervention serait confondu avec l'intercesseur; dans le deuxième cas, avec le sujet-compétent; dans le troisième cas enfin, le bénéficiaire serait confondu non seulement avec l'intercesseur, mais aussi et en même temps avec le sujet-compétent. Il n'y aurait, par conséquence, pas de tiers distinct. En revanche, si Abigaïl intervient en faveur d'elle-même *et* des serviteurs de Nabal ou bien en faveur de David *et* des serviteurs de Nabal, il y a intercession car le ou les bénéficiaires ne sauraient être confondus avec l'intercesseur ou le sujet-compétent. Une intervention peut ainsi, se révéler bénéfique non seulement pour les bénéficiaires, mais aussi,

¹³ Cf. K.A. LEIMBACH, p. 107.

¹⁴ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 80.

¹⁵ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 37.

¹⁶ Cf. F. STOLZ, p. 158.

¹⁷ Cf. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 401.

¹⁸ Cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 170.

¹⁹ Cf. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, pp. 398 et 400.

²⁰ Cf. P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 195.

²¹ Là encore, différentes combinaisons ont été suggérées: Abigaïl interviendrait à la fois en faveur d'elle-même et des serviteurs de Nabal ou bien à la fois en faveur d'elle-même et de David; cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 100; et J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, pp. 498 et 509.

et en plus, pour l'intercesseur et le sujet-compétent. C'est même, comme on le verra plus loin, un des ressorts majeurs de l'intercession.

Cela dit, lorsqu'on énonce «Abigaïl intervient en faveur de...», il faut distinguer entre l'intention d'une telle intervention et ses conséquences. À première vue, ce qui motive l'intervention d'Abigaïl, ce sont les déclarations d'un serviteur de son époux, selon lesquelles une menace grave pèse sur son maître et sa maison car celui-ci a offensé David en méprisant une requête de ce dernier. Et c'est pour avoir été informée de cette menace que, au verset suivant, Abigaïl intervient aussitôt. Comme cette menace vise «Nabal et toute sa maison» et que c'est pour la lever qu'Abigaïl intervient, les bénéficiaires de son intervention sont ainsi désignés sans équivoque. Si Abigaïl réagit, c'est qu'elle a l'intention de sauver «Nabal et toute sa maison», c'est en faveur d'un tiers distinct. Il y a bien intercession.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Avant même que l'intrigue de 1S 25 ne commence avec le v. 2 (qui introduit un nouveau personnage, à savoir Nabal), David est, de tous les protagonistes impliqués dans l'intercession, celui qui apparaît en premier dans le chapitre, au v. 1. À ce moment de son histoire, David n'est pas encore roi²². Certes, il a été oint (1S 16,13) et il est devenu un héros national (1S 18,7). Toutefois, Saül est toujours roi et celui-ci, jaloux du succès de David, s'est mit à regarder David d'un mauvais oeil (1S 18,9). Par deux fois, il a même tenté de le tuer (1S 18,11 et 1S 19,10). Depuis lors, David est en fuite (1S 19,18 ou 1S 20,1).

Au v. 1, le décor accompagne l'errance de David et change puisqu'il est dit que David «descendit au désert de Paran»²³. Voilà la double réalité de ce qu'est David au début de 1S 25: d'une part un héros au destin royal, d'autre part un homme en fuite, sans statut officiel. Certes il est chef, certes il a des hommes – 600 selon le v. 11 – sous ses ordres²⁴, mais il est plutôt chef de bande²⁵. Les hommes qui ont rejoint David dans sa fuite sont du reste, selon 1S 22,2, «tous ceux qui dépendent d'un créancier et tous ceux qui ont de

²² P.D. MISCALL, p. 152, relève à cet égard que, dans ce chapitre, même lorsque David reçoit, de la part d'Abigaïl une annonce prometteuse de ce que sera son avenir, c'est pour s'entendre dire, au v. 30, que Yahvé l'a fait מֶלֶךְ, soit «chef» sur Israël. Abigaïl ne prononce pas le mot «roi».

²³ Cf. H.J. STOEBE, *Das erste...*, p. 451, qui note que ce désert, situé très au sud, échappe au contrôle de Saül.

²⁴ H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel. A Commentary*. Philadelphia, 1964, p. 201, estime, pour sa part que David est ici décrit comme étant le chef de ce qui, virtuellement, est une tribu.

²⁵ Cf. J.D. NEWSOME, p. 80.

l'amertume dans l'âme», bref des gens qu'on peut craindre et qui n'ont pas bonne réputation²⁶. Cette ambivalence du personnage va être thématisée par le récit dans la mesure où Nabal verra en David le serviteur en fuite alors qu'Abigaïl reconnaîtra en lui le futur chef d'Israël.

Au début de 1S 25, c'est pourtant la précarité de David qui est soulignée: il est obligé de quémander sa subsistance et celle de ses hommes²⁷. Autrement dit, il dépend pour cela du bon vouloir d'autrui et donc de ce que les autres, tel Nabal, reconnaissent en lui. Et, comme son statut est précaire, une telle reconnaissance n'est pas assurée. Cela va dès lors être à l'origine du conflit qui va opposer David à Nabal.

LES PERSONNAGES: B, LE(S) BÉNÉFICIAIRE(S)

Nabal se trouve en effet dans une situation opposée à celle de David²⁸. Son statut, à première vue, est loin de toute précarité. Nabal est en effet riche, immensément riche²⁹. Il est significatif à ce propos que le texte introduise le personnage en présentant d'abord ses biens avant de donner son nom³⁰: ses possessions passent en premier. C'est un avare³¹; la preuve en est que la perte qui, au v. 37, lui occasionnera le choc fatal est somme toute négligeable³². C'est aussi un égoïste qui prend un plaisir visible à énumérer ses possessions: au v. 11, le suffixe de la première personne du singulier est répété avec emphase³³. Cela fait de Nabal quelqu'un qui jouit de son pou-

²⁶ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176.

²⁷ R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, pp. 181-182, note à cet égard que le récit nous procure «some insight into the logistical problems which must have been a controlling factor in David's movements during this period». J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 171, trouve aussi, quant à lui, qu'un des intérêts de l'histoire racontée en 1S 25 est de nous renseigner sur les conditions précaires et financièrement peu assurées auxquelles David était réduit lorsqu'il était en fuite.

²⁸ P.D. MISCALL, p. 151, dit ainsi que Nabal est le contraire de David. Ce dernier, en 1S 24 a rendu le bien pour le mal, alors que Nabal, ici, enfermé dans son égoïsme, rend le mal pour le bien.

²⁹ Il possède 4000 bêtes; cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 168. Pour dire que Nabal est très riche, le v. 2 utilise l'expression גָּדוֹל כְּאֵד, littéralement «très grand». Toutefois l'emploi de l'adjectif «grand» au sens de «riche» se trouve attesté à plusieurs reprises dans le texte massorétique: en Gn 26,13; 2S 19,33; 2R 4,8 ou Jb 1,3.

³⁰ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 147.

³¹ Cf. D.F. PAYNE, p. 130.

³² Cf. J.D. LEVENSON, p. 17.

³³ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 149.

voir³⁴, qui est sûr de lui et, par là, obstiné³⁵, au point qu'il est devenu inutile de lui parler³⁶, comme le déclare un de ses serviteurs au v. 17.

Parmi les «biens» que Nabal mentionne comme étant les siens, figurent aussi des hommes, ses tondeurs³⁷. Nabal possède des serviteurs: c'est l'un d'eux qui avertira Abigaïl du danger qui menace la maison de son maître³⁸. De tout cela, on peut raisonnablement supposer que Nabal jouit d'un statut social élevé et donc – à la différence de David – reconnu: son immense richesse doit même en faire un potentat local³⁹. De fait, le festin qu'il donne, au v. 36, est comparé à un festin «de roi». Le v. 2 précise en outre que Nabal réside à Maon et a son exploitation à Carmel, deux lieux qui se trouvent dans la partie orientale du territoire de Juda, non loin de Hébron⁴⁰. Or, Nabal est, selon le v. 3, un Calébite et appartient de la sorte à un clan de la tribu de Juda centré, d'après Jos 15,13-19 et Jg 1,20, justement autour de Hébron⁴¹, sa capitale⁴². Il est donc permis d'imaginer Nabal parmi les notables de ce clan.

Mais cette qualification ethnique a aussi une connotation négative. Un jeu de polysémie résultant de la relation entre le *qeré* et le *ketib*⁴³ permet en effet une pluralité de connotations à propos de Nabal. Ce jeu propose un état du texte dans lequel sont présentées, en même temps, deux possibilités de lecture qui, loin de s'exclure, se complètent plutôt⁴⁴. Ainsi en va-t-il du dernier mot du v. 3, qui clôt la présentation de Nabal. Ce mot, selon le *ke-*

³⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 488.

³⁵ Cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 168.

³⁶ Bien qu'il soit une des deux parties engagées dans le conflit «Nabal-David», le fait qu'il est sourd à tout argument l'élimine d'office comme sujet-compétent potentiel.

³⁷ Au v. 11, Nabal parle en effet de *קְטָנִים*, «mes tondeurs».

³⁸ Le v. 14 dit ainsi *אֶחָד מֵעֲבָדָיו*, «un des serviteurs».

³⁹ Cf. F. STOLZ, p. 159. J.D. LEVENSON – B. HALPERN, p. 513, voient même en lui un chef politique influent du sud de Juda. De plus, rien n'empêche d'attribuer à l'expression *גִּדּוֹל כְּאֵד*, du v. 2, une pluralité de sens: elle signifierait ainsi que Nabal est non seulement «très riche», mais aussi «très important».

⁴⁰ K.A. LEIMBACH, p. 106, précise même «à trois heures de marche».

⁴¹ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 79. L'ancêtre éponyme du clan, Caleb, a d'ailleurs été une des figures marquantes de la conquête de Juda (Nb 13-14 et Jos 14-15); cf. P.K. McCARTER, *1 Samuel...*, p. 396.

⁴² Cf. R.W. KLEIN, p. 247.

⁴³ Pour une exposition des implications sémantiques de la relation *qeré-ketib*, voir B. COSTACURTA, «Implicazioni semantiche in alcuni casi di *Qere-Ketib*.» In: *Bib* 71 (1990), pp. 226-231.

⁴⁴ De la sorte, il n'est plus nécessaire de préférer, comme le fait, par exemple, J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 168, une lecture plutôt qu'une autre. Les différentes lectures sont en effet complémentaires et délivrent un portrait plus complet de Nabal.

tib, est קָלִבּוֹ, tandis que, selon le *qeré*, il est כָּלְבִי. Il y a même une polysémie possible à l'intérieur du seul *qeré* déjà. De fait, le *qeré* a été traduit par «Calébite» précisément, mais aussi, selon la LXX, par κυνικός, «semblable à un chien», les racines hébraïques des mots «Calébite» et «chien» étant formées des mêmes consonnes כָּלֵב. Le jeu de mots est alors méprisant à l'égard de Nabal⁴⁵.

Voir ainsi, dans la racine כָּלֵב, une connotation péjorative à l'égard de Nabal est au demeurant légitime puisque le qualificatif כָּלְבִי conclut une série ternaire dont les deux premiers membres sont explicitement négatifs⁴⁶. Ils disent en effet que Nabal est «dur», קָשָׁה, et «malfaisant», רַע מַעֲלָלִים (litt. «mauvais en actes»). Le sens du *ketib*, de son côté, est «comme son coeur». On peut voir là une référence au destin qui va frapper Nabal à la fin du récit: il est en effet dit, au v. 37, que c'est «son coeur» (לִבּוֹ) qui mourut. Nabal semble ainsi s'être enfermé dans un coeur qui le conduira à sa perte⁴⁷.

De plus, «Nabal», en hébreu, est un adjectif qui signifie «insensé, fou» et c'est précisément le qualificatif qui désigne le personnage mentionné en Ps 14,1 et 53,2, celui qui dit «en son coeur», בְּלִבּוֹ, qu'il n'y a pas de dieu. Nabal possède ainsi un nom qui le disqualifie d'office⁴⁸. Comme le nom révèle la personne⁴⁹, Nabal est marqué négativement dans sa nature même. Nabal est d'ailleurs décrit, au v. 17, comme étant un «vaurien», un בֶּן־בְּלִיעַל⁵⁰. Or, dans cette dernière expression, on retrouve, dans l'ordre, les trois consonnes de la racine du nom «Nabal»⁵¹, נָבַל.

Le bénéficiaire de l'intercession est donc présenté négativement, et cela sans nuances, quasi intrinsèquement. Il est vrai qu'un second élément est également bénéficiaire de l'intercession, aux côtés de Nabal: «sa maison», בֵּיתוֹ, mentionnée elle aussi au v. 17, mais cette fois sans aucune connotation négative. La maison est uniquement menacée parce qu'appartenant à Nabal. À cause de la folie d'un seul, beaucoup sont en danger.

⁴⁵ Le chien, au Moyen-Orient, et ailleurs, est un animal considéré avec mépris. Cf. M. GARSIEL, *The First...*, p. 128.

⁴⁶ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 483. G. BRESSAN, *Samuele*. Torino – Roma, 1960, p. 389, voit attachée au terme «Calébite» la même connotation péjorative qu'on associe, en Italie p. ex., aux expressions désignant les méridionaux.

⁴⁷ Cf. A. CAQUOT – P. de ROBERT, *Les livres de Samuel*. Genève, 1994, p. 307.

⁴⁸ J.D. LEVENSON, p. 13, dit même que ce nom «assassine» le personnage.

⁴⁹ «*Nomen est omen*», cite à ce propos R.W. KLEIN, p. 248.

⁵⁰ B. OTZEN, «בֶּן־בְּלִיעַל». In: *TWAT I*, col. 657, voit dans ce qualificatif une allusion non seulement à la bêtise de Nabal, mais aussi à sa «Gemeinschaftsunfähigkeit».

⁵¹ Cf. M. GARSIEL, *The First...*, p. 127.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

La sagesse d'une seule va par contre-coup pouvoir sauver beaucoup de personnes. Les qualifications de l'intercesseur sont en effet, elles, toutes positives⁵². Toutefois, avant de décrire les qualités d'Abigaïl, le récit introduit cette dernière comme étant l'épouse de Nabal, un statut qu'elle perdra pour devenir, à la fin, celle de David⁵³. L'intercesseur est donc ici avant tout un être «en relation». De fait, la présentation d'Abigaïl, au v. 3, est, de par un chiasme⁵⁴, enserrée dans la présentation de Nabal, qui lui sert donc de cadre.

Certes, dans le v. 3, Abigaïl a droit à une part égale à celle de Nabal et, de plus, les qualificatifs qui s'y trouvent démarquent nettement Abigaïl de Nabal, à l'avantage de la première; il y a là une ouverture. Il n'empêche que le cadre, le référent pour Abigaïl, à ce moment-là, demeure son mari. En outre, même si l'ouverture susmentionnée annonce qu'Abigaïl va devenir l'acteur principal du chapitre⁵⁵, une fois ce dernier clos, une fois Abigaïl devenue épouse de David, elle va quitter la scène biblique pour disparaître dans l'ombre de son nouvel époux⁵⁶. Il semble y avoir à ce sujet, comme pour Nabal, aussi une part de destin dans le nom même qu'elle porte. «Abigaïl» – אֲבִיגַיִל – signifie en effet «mon père est joie» ou «joie de mon père»⁵⁷. Ce nom comporte également la référence à un homme.

Le fait d'intercéder, de s'entremettre, situe du reste Abigaïl «en relation» à plusieurs pôles: d'une part, au début et à la fin du récit, Abigaïl est située en référence à un seul de ses deux maris; d'autre part, entre le début et la fin

⁵² «Unambiguously laudatory», dit J.D. LEVENSON, p. 18.

⁵³ Cf. P. MISCALL, pp. 153-154. La deuxième fois qu'Abigaïl apparaît dans le récit, au v. 14, elle est de nouveau qualifiée comme étant la femme de Nabal. Or, une fois qu'elle a décidé d'aller à la rencontre de David, Abigaïl n'est plus jamais qualifiée de la sorte, même lorsque, au v. 36, elle revient vers Nabal.

⁵⁴ Abigaïl est présentée en 3bc, alors que Nabal l'est en 3ad; cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 481.

⁵⁵ H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 202, l'identifie comme le véritable protagoniste du chapitre. Et J.D. NEWSOME, p. 81, quant à lui, la décrit comme étant l'héroïne de l'épisode.

⁵⁶ Cf. A. BACH, «The Pleasure of Her Text.» In: *USQR* 43 (1989), p. 55. Abigaïl ne va en effet réapparaître que trois fois dans le texte biblique: en 1S 30,5, en 2S 2,2 et en 2S 3,3. En 1S 30,5, elle est un sujet passif, emmenée en captivité avec Ahinoam, l'autre épouse de David; et il y est même précisé qu'elle a été la femme de Nabal de Carmel. En 2S 2,2, il est simplement dit que «David monta à Hébron avec Ahinoam de Yizréel et Abigaïl, femme de Nabal de Carmel». Enfin, en 2S 3,3, cette dernière est mentionnée parmi les épouses de David et les mères de ses enfants. Dans ces trois cas, Abigaïl est donc toujours située en référence à ses époux.

⁵⁷ Cf. K.A. LEIMBACH, p. 106.

du récit, elle est située en référence à ses deux maris à la fois. L'intercession, puisqu'elle permet ici le passage d'un époux à un autre, libère Abigaïl du fait de n'avoir qu'un seul homme pour référent et donne dès lors à cette dernière la possibilité, tout en restant elle-même – c'est-à-dire «en relation» à des hommes, ici bénéficiaire et sujet-compétent de l'intercession – de devenir un acteur de premier plan, jouissant d'une autonomie⁵⁸ et d'une liberté d'action certaines⁵⁹. L'intercession permet à Abigaïl d'exister en tant que personnage et pas simplement, par exemple, comme un nom dans une liste des épouses de David.

Le premier qualificatif qui introduit Abigaïl et précède même son nom, est donc אִשָּׁתוֹ, «sa femme». En plus de la relation à Nabal, ce terme indique qu'Abigaïl est, naturellement une femme. Le détail – s'il en est un⁶⁰ – a son importance dans la mesure où Abigaïl s'entremet dans un conflit qui oppose et qui menace des hommes. David, au v. 22, jure en effet de ne laisser aucun mâle subsister à Nabal⁶¹. Le fait d'être femme, en de telles circonstances, présente un avantage certain pour qui veut intervenir et intercéder⁶². N'étant pas objet direct de la menace, Abigaïl peut se présenter devant David en rendant inopérante la colère de ce dernier contre les mâles de la maison de Nabal.

Mais Abigaïl a aussi d'autres atouts pour ce faire. Le v. 3 la décrit en effet comme étant טוֹבַת־דָּשָׁן וְיָפֶת תֵּאֵר, «bonne en intelligence (ou perspicacité) et belle d'apparence»⁶³. Comme on le verra à nouveau pour Esther⁶⁴, la beauté est une qualité non négligeable pour qui veut plaider une cause, d'autant plus que David n'est pas insensible aux charmes d'une belle femme⁶⁵. Et

⁵⁸ De ce fait, comme Abigaïl prend ses distances par rapport à Nabal, A. BACH, p. 49, refuse de la considérer comme une épouse «modèle», c'est-à-dire soumise, de Nabal.

⁵⁹ P.D. MISCALL, p. 156, considère même que, une fois sa mission d'intercession achevée, Abigaïl va être prise par David comme une esclave.

⁶⁰ Le verset insiste et répète le mot «femme»: אִשָּׁתוֹ אֲבִיגַיִל וְהָאִשָּׁה, «sa femme, Abigaïl; et la femme...». Le nom, «Abigaïl» est ainsi encadré par le qualificatif «femme».

⁶¹ L'expression pour «mâle» est בָּקִיר בִּקְרִי, littéralement «celui qui urine contre le mur»; cf. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 398, qui précise que «the expression occurs elsewhere in the same stereotyped formula, always with reference to the extermination of the male members of a family: v. 34 below and I Kings 14:10; 16:11; 21:21; II Kings 9:8».

⁶² Cf. IBID., p. 398.

⁶³ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 79.

⁶⁴ Cf. Est 2,7.

⁶⁵ Voir, par exemple, 2S 11,2-4.

une personne belle est susceptible de trouver un écho favorable dans un David beau lui aussi⁶⁶.

En ce qui concerne enfin l'intelligence ou la perspicacité, cela va se révéler la qualité décisive d'Abigaïl et ce, de deux manières. D'une part, cette qualité rend Abigaïl capable d'apprécier les hommes et les événements. Ainsi, dans le récit qui lui est fait de l'affront infligé par son mari à David, elle sent tout de suite le danger⁶⁷. D'autre part, cette qualité donne à Abigaïl les moyens de faire aussitôt face à ce danger⁶⁸. Cette intelligence qui pousse à s'entremettre est une qualité qui fait d'Abigaïl, de l'intercesseur, le personnage-clef du chapitre⁶⁹.

L'importance d'Abigaïl s'étend même, d'une certaine façon, au-delà du chapitre. En effet, sa qualité de discernement la rend capable de voir au-delà des circonstances présentes⁷⁰. En David, Abigaïl reconnaît non seulement une personne à ne pas mépriser, mais aussi, selon les vv. 28 et 30, celui dont Yahvé fera «une maison durable» (בֵּית נָאֶמֶן) et que Yahvé va instituer «chef» (נָגִיד) sur Israël. En intercédant, Abigaïl va alors plaider pour une «maison» en échange d'une «autre».

Abigaïl fait certainement entendre là une voix prophétique⁷¹, mais est-elle pour autant une prophétesse, comme certains l'ont affirmé⁷²? Il est vrai que ce qu'Abigaïl déclare ici à David fait écho à l'onction de David par Samuel en 1S 16,13 et annonce la prophétie de Nathan en 2S 7⁷³. Cependant, le texte ne qualifie pas explicitement Abigaïl de prophétesse, contrairement à ce qui est dit de Samuel ou de Nathan⁷⁴. En outre, lorsque Samuel oint David ou que Nathan lui déclare sa prophétie, le narrateur précise que les

⁶⁶ W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176, note à cet égard que la racine פִּחַ est aussi appliquée à David en 1S 16,12.

⁶⁷ Abigaïl saisit les implications du refus de Nabal, note ainsi W. McKANE, *I & II Samuel...*, p. 152.

⁶⁸ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 149. D.F. PAYNE, p. 132, voit une autre manifestation de cette intelligence dans le fait qu'Abigaïl est également douée d'humour, comme l'indique son jeu de mots, au v. 25, sur le nom de son mari.

⁶⁹ G. STANSELL, «Honor and Shame in the David Narratives.» In: F. CRÜSEMANN – C. HARDMEIER – R. KESSLER (Hrsg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*. München, 1992, p. 104, relève que dans les sociétés bédouines du Proche-Orient la fonction de médiateur assure une position de prestige, même si celui qui s'entremet le fait de sa propre initiative.

⁷⁰ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 183.

⁷¹ Cf. H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 203.

⁷² Par exemple, D.F. PAYNE, p. 133, ou A. BACH, p. 43.

⁷³ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 185.

⁷⁴ Respectivement en 1S 3,20 et en 2S 7,2, par exemple.

prophètes en question agissent sur injonction de Yahvé⁷⁵. Or aucune injonction semblable n'est rapportée à propos d'Abigaïl.

L'intérêt de cette mise au point est double. D'une part, elle souligne la qualité du discernement d'Abigaïl⁷⁶: cette dernière est réellement «uncommonly perspicace»⁷⁷ puisqu'elle est capable d'entrevoir une réalité qu'un autre, Nathan, ne pourra décrire qu'à la suite d'une communication divine. Cette inhabituelle qualité de discernement demeure cependant une qualité humaine. D'autre part, le fait qu'Abigaïl ne soit pas une prophétesse lui permet d'être effectivement un intercesseur auprès d'un sujet-compétent humain. Le prophète est en effet le porte-voix de Dieu, lequel est infiniment supérieur à un tel sujet-compétent.

LES PERSONNAGES: A', L'INITIATEUR

Il s'agit d'un serviteur de Nabal. Il n'a pas de nom: il peut donc s'agir de n'importe lequel des serviteurs de Nabal, au point que certains commentateurs n'hésitent pas à employer là le pluriel⁷⁸. En fait, le texte laisse plus simplement suggérer par là que le serviteur qui apparaît au v. 14, est le porte-parole de la maison de Nabal⁷⁹, et révèle que c'est aussi un collectif qui est menacé par la réaction de David.

De cela il ressort que l'initiateur est également bénéficiaire de l'intercession car lui aussi – avec ceux qu'il représente – est en danger. De plus, en demandant à Abigaïl d'intervenir, le serviteur fait preuve d'une qualité de discernement, tant dans l'appréciation des événements que dans la manière dont il convient d'y répondre. Ici, c'est une certaine complicité entre initiateur de l'intercession et intercesseur qui est mise en évidence. Le lien qui unit les deux personnages – qui est aussi le lien qui unit bénéficiaire de l'intercession et intercesseur – n'est donc pas un lien de parenté, par exemple comme en Est 4, mais un lien de «qualité»: une même façon de voir et d'agir. Comme Abigaïl, le serviteur voit les conséquences du refus que Nabal a opposé à David⁸⁰. Comme Abigaïl, il considère que Nabal est un

⁷⁵ Respectivement en 1S 16,12 et 2S 7,4.

⁷⁶ Pour un des courants majeurs de l'Ancien Testament, à savoir le courant sapientiel, une telle qualité de discernement n'a pas, comme le pense A. BACH, p. 56, note 11, une valeur inférieure au don de prophétie.

⁷⁷ R.P. GORDON, *I & II Samuel*..., p. 184.

⁷⁸ Par exemple, D.M. GUNN, *The Fate*..., p. 98.

⁷⁹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II*..., p. 488.

⁸⁰ Cf. P.R. ACKROYD, *The First*..., pp. 196-197.

vaurien⁸¹. Comme Abigaïl, il semble connaître David: au v. 14, il parle à Abigaïl de David sans ajouter aucun prédicat à ce dernier, comme s'il n'avait pas besoin d'être présenté. Cette connaissance de David amène le serviteur à faire lui aussi montre de perspicacité et d'ingéniosité puisqu'il recourt à Abigaïl.

Il n'est pas interdit de penser, en effet, que le serviteur aurait pu intervenir lui-même auprès de David. Il présente certes l'inconvénient d'être un homme; et le texte ne dit rien de sa beauté. Toutefois, le fait qu'Abigaïl envoie des serviteurs au-devant d'elle-même à la rencontre de David montre qu'être un mâle de la maison de Nabal n'exclut pas toute possibilité de contact avec David. Être une femme est donc en fait, pour Abigaïl et aux yeux du serviteur de Nabal, un atout non pas décisif, mais supplémentaire et bienvenu, un atout que, bien évidemment le serviteur ne possède pas. Un autre atout que le serviteur ne possède pas par rapport à Abigaïl, réside dans le fait que cette dernière a accès aux richesses de son époux et peut donc apparaître devant David avec des présents.

Lorsque le serviteur dit alors, au v. 17, qu'il est impossible de parler à Nabal⁸², c'est pour justifier sa démarche auprès d'Abigaïl, tout en soulignant le caractère d'urgence: s'il en arrive en effet à parler ainsi de son maître à l'épouse de ce dernier, c'est aussi une manière de montrer à quelle extrémité il se trouve réduit⁸³. C'est enfin également un moyen, pour le serviteur, d'assurer qu'Abigaïl partage non seulement sa façon de voir, mais aussi sa façon d'agir. De fait, Abigaïl, imitant en cela le serviteur, va à son tour opérer à l'insu de Nabal⁸⁴. Le serviteur conclut alors son discours en disant, au v. 17, à Abigaïl: «et maintenant sache voir ce que tu as à faire...». De cela, il se confirme alors une identité de vue et d'action entre l'initiateur de l'intercession et l'intercesseur.

En relatant ce qui s'est passé entre Nabal et les émissaires de David, le serviteur a en effet l'habileté d'omettre certains faits pour en mettre d'autres en évidence⁸⁵. En disant ainsi, au v. 14, que «David a envoyé du désert des messagers pour saluer notre maître», mais que «celui-ci s'est rué sur eux», le serviteur passe sous silence le fait même qui a opposé Nabal aux messagers de David⁸⁶. Certes, ceux-ci, ont commencé par souhaiter la paix à

⁸¹ Comparer les vv. 17 et 25. Cf. S. GOLDMAN, p. 152, qui souligne le parallélisme des points de vue.

⁸² Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 149.

⁸³ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 490.

⁸⁴ Comme le note le v. 19 et le souligne K.A. LEIMBACH, p. 108.

⁸⁵ Cf. IBID., p. 491.

⁸⁶ Cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 98.

Nabal, mais c'était pour demander leur part des produits de la tonte du bétail⁸⁷. Le résultat de cette omission est de blanchir David et de noircir Nabal, dans un discours unilatéral et sans nuances⁸⁸.

Cela révèle qu'il est de notoriété publique que les réactions brutales de Nabal sont sans motifs. Abigaïl réagit immédiatement au discours du serviteur, sans s'enquérir de ce qui aurait pu motiver la réaction de son époux⁸⁹. Si cela s'explique dans la mesure où Abigaïl doit parer au plus pressé pour sauver ce qui peut l'être, cela peut aussi indiquer qu'elle semble tenir pour acquis que tous les torts doivent se trouver chez Nabal⁹⁰. Cela montre également que l'initiateur et l'intercesseur ont tout deux en quelque sorte – et ce n'est pas là une des moindres manifestations de la qualité de leur discernement – le sens ou l'intuition d'un récit qui disqualifie unilatéralement Nabal dans le conflit qui l'oppose à David.

LES PERSONNAGES: D, L'ADJUVANT

La preuve du fait que disqualifier Nabal, c'est avoir le sens du récit, va se vérifier dans la mesure où Yahvé lui-même va donner à Nabal le coup fatal qui l'évacuera du récit. Car Dieu, à la différence par exemple de 1S 24, est actif en 1S 25⁹¹, bien que ce soit seulement à la fin du chapitre. Au v. 38, c'est ainsi le narrateur lui-même, et pas uniquement un des personnages, qui l'établit explicitement en relatant que «environ dix jours après [que le cœur de Nabal mourut au-dedans de lui], Yahvé frappa Nabal qui mourut»⁹². En cela, Yahvé «termine», au sens où, à la fois, il accomplit et achève. En frappant Nabal, Yahvé non seulement accomplit la menace annoncée par Abigaïl au sujet de son mari⁹³, mais aussi donne le coup fatal à un Nabal déjà mortellement choqué à la suite de ce que son épouse lui a ré-

⁸⁷ Il est toutefois possible qu'Abigaïl ait malgré tout deviné de quoi il s'agissait puisqu'elle part au devant de David avec abondance de provisions. Cela soulignerait encore la perspicacité et le bon sens d'Abigaïl. Pour G. BRESSAN, p. 389, le salut envoyé par David à Nabal implique la demande d'une faveur.

⁸⁸ Cf. K.A. LEIMBACH, p. 107; ou W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 177.

⁸⁹ Abigaïl donne ainsi l'impression d'être déjà sans illusions au sujet de son époux, comme le note W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 177.

⁹⁰ De fait, dans son discours à David, Abigaïl ne fera aucune allusion aux circonstances du conflit qui oppose David à Nabal – et pour cause, puisque, en réalité, elle ne les connaît pas vraiment – et elle se contentera, notamment au v. 25, de reconnaître les torts de son mari sur la foi de ce qu'il est et non de ce qu'il a pu faire. Comparer avec A. BERLIN, «Characterization...», p. 77.

⁹¹ Cf. P.D. MISCALL, pp. 154-155.

⁹² Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 180.

⁹³ Cf. P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 198.

véélé qu'elle avait fait. Yahvé apparaît ainsi comme adjuvant d'Abigaïl à double titre: d'une part, il atteste la véracité des dires de cette dernière⁹⁴, d'autre part, il mène à terme ce qu'elle-même avait déclenché. Ce faisant, Yahvé montre qu'Abigaïl a eu raison⁹⁵, aussi bien dans ses paroles que dans ses actes.

Cela dit, l'action de Yahvé, en 1S 25, est aussi une récompense pour David⁹⁶. En faisant mourir Nabal, Yahvé venge David⁹⁷ et accomplit ce qu'il projetait de faire lui-même tout en lui épargnant d'avoir à verser le sang⁹⁸. Par là, Yahvé montre que David a eu raison d'écouter Abigaïl. Il n'y a donc pas seulement synergie entre Yahvé et Abigaïl, mais aussi entre Yahvé et David.

En fait, aussi bien Abigaïl que David reconnaissent cette double synergie entre Yahvé et chacun d'eux. Ainsi, au v. 26, Abigaïl déclare que c'est Yahvé qui a empêché David d'en «venir au sang», מָבֹואַ בְּדָמַיִם. Or, le texte ne mentionne, jusque-là, qu'un seul personnage à être intervenu pour détourner David de son dessein vengeur: c'est Abigaïl. D'ailleurs, au v. 33, David lui-même dit à Abigaïl que c'est elle qui l'a retenu d'en «venir au sang», מָבֹואַ בְּדָמַיִם; tout en proclamant, un verset plus loin, que Yahvé l'a, à son tour, empêché de faire du mal. De plus, au v. 28, Abigaïl déclare que David mène les combats de Yahvé.

Cela, ce n'est pas le narrateur qui le constate, mais les personnages. Car, si Dieu agit en 1S 25, il ne parle pas: aucune parole de Dieu n'est ainsi adressée à Abigaïl ou à David⁹⁹. Si un plan divin – perceptible dans le fait que le récit semble s'acheminer vers un dénouement sans surprise¹⁰⁰ – guide l'action, il n'est pas dévoilé. Les personnages, pour affirmer la présence active de Yahvé dans leur histoire, sont donc obligés d'interpréter et de discerner¹⁰¹. Ce faisant, ils se trouvent dans la nécessité d'énoncer leurs référents. Pour Abigaïl et David, tout comme pour le narrateur, ce référent, le référent

⁹⁴ Cf. D.F. PAYNE, p. 133.

⁹⁵ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 181.

⁹⁶ Cf. D.F. PAYNE, p. 134.

⁹⁷ Cf. W. McKANE, *I & II Samuel...*, p. 153.

⁹⁸ Cf. H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 204.

⁹⁹ Comme le constate P.D. MISCALL, p. 149.

¹⁰⁰ Ainsi, D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 100, parle d'un mariage inévitable entre Abigaïl et David, tandis que W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 181, se contente de dire qu'un tel mariage était attendu. D'autre part, c'est tout naturellement que le vilain est puni à la fin, comme l'observe M. STERNBERG, p. 340.

¹⁰¹ Cf. P.D. MISCALL, p. 155.

ultime et absolu même, c'est Yahvé¹⁰²; alors que pour Nabal, le point de référence, c'est lui-même¹⁰³.

Un référent ultime

De cela, on peut déduire quelques observations. Premièrement, le fait que Yahvé soit référent ultime a pour conséquence d'amener les autres personnages à se déterminer par rapport à lui. Dans le cas présent, cela advient selon une ligne de démarcation assez nette. D'un côté, il y a les «bons», de l'autre, le «méchant»¹⁰⁴. Les «bons», ce sont ceux qui, tels Abigaïl ou David, se réfèrent à Yahvé ou ceux qui, comme le serviteur, reconnaissent que les personnages précédents sont bons¹⁰⁵. Le méchant¹⁰⁶, isolé dans son égoïsme, c'est Nabal, tel l'insensé qui, centré sur ses possessions, déclare «qu'il n'y a pas de Dieu»¹⁰⁷.

Deuxièmement, le fait que l'adjuvant soit aussi le référent ultime va favoriser la résolution du conflit qui oppose David à Nabal, ainsi que le succès de l'intercession d'Abigaïl. La présence active et reconnue de Yahvé, qui aide à la fois l'intercesseur et le sujet-compétent tout en étant donc également leur référent ultime à tous deux, annonce en effet la possibilité d'un terrain d'entente entre cet intercesseur et ce sujet-compétent.

Troisièmement enfin, cette présence active et reconnue de Yahvé en tant qu'adjuvant et référent ultime renvoie l'ensemble du récit à un niveau supérieur¹⁰⁸, qui invite le lecteur à situer les événements rapportés en 1S 25 par rapport à une perspective plus large. Par là même, cette présence signale

¹⁰² Un exemple: les bénédictions sont au centre même du discours d'Abigaïl; cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 99. Quant à la réponse de David à ce discours, elle commence aussi par une série de bénédictions.

¹⁰³ On a observé ci-dessus, l'insistance et l'emphase avec laquelle Nabal, au v. 11, répète le suffixe de la première personne du singulier.

¹⁰⁴ J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 487, note ainsi que l'opposition sémantique «bon», טוֹב, contre «méchant» ou «mauvais», רָע, scande le chapitre où elle n'apparaît pas moins de 11 fois, soit aux vv. 8, 15, 17, 21, 26, 28, 30, 31, 34, 36 et 39. À cette liste, on peut encore ajouter le v. 3.

¹⁰⁵ Au v. 15, le serviteur déclare en effet que les hommes de David – et dans ce récit, les hommes de David ne sont pas, contrairement à ceux de Nabal, dissociés de leur maître – sont «bons», טוֹבִים.

¹⁰⁶ Le רָע du v. 3. À cet égard, il faut donc relever, avec D.M. GUNN, *The Fate...*, pp. 101-102, que ce terme qualifie une faute plus théologique et politique que morale, le vrai tort de Nabal étant de n'avoir pas su reconnaître Yahvé derrière David.

¹⁰⁷ Se rappeler Ps 14,1 = 53,2.

¹⁰⁸ Cf. R.W. KLEIN, p. 252.

que dans l'histoire de David, Nabal et Abigaïl, plusieurs niveaux du récit sont à prendre en considération¹⁰⁹.

Ces trois observations méritent d'être examinées de plus près. Elles peuvent en effet contribuer à mieux situer l'intercession d'Abigaïl dans la mesure où elles aident à comprendre, d'une part, les oppositions et le conflit qui l'ont suscitée, et, d'autre part, les enjeux qu'elle engage, soit le contexte dans lequel elle s'inscrit.

LES OPPOSITIONS

C'est le narrateur lui-même qui introduit les contrastes, les oppositions entre les personnages et cela avant même de raconter le conflit qui va les voir s'affronter. Le v. 3, on l'a vu, oppose Nabal à Abigaïl avant que l'action proprement dite ne débute au v. 4. Les commentateurs ont alors remarqué que les deux personnages introduits au v. 3, soit Nabal et Abigaïl, représentent en fait des types ou des stéréotypes¹¹⁰. Le nom de «Nabal» – «fou» ou «insensé» – est en lui-même un qualificatif, un programme; et, il paraît peu vraisemblable qu'un nouveau-né ait pu recevoir un nom pareil¹¹¹. C'est au demeurant le seul personnage biblique à porter ce nom¹¹².

En outre, Nabal paraît incarner l'insensé type¹¹³. Il est, comme on l'a déjà noté, le נָבָל, l'insensé des Ps 14,1 et 53,2 qui déclare qu'il n'y a pas de Dieu. Pire, selon le Ps 74,22, le נָבָל est celui qui insulte Dieu. C'est bien là le péché majeur de Nabal: en méprisant David, en insultant David, il a méprisé et insulté Yahvé¹¹⁴. La façon dont il s'y est pris est même décrite en Is 32,6, qui présente le נָבָל comme étant celui qui dit des «insanités» – נְבִלָה, justement – et qui «laisse vide la personne affamée et manquer de breuvage celui qui a soif», tandis que lui-même, comme le note Pr 30,22, «se rassasie de pain». Or c'est là une chose que la terre «ne peut supporter», ainsi que l'affirme le verset précédent¹¹⁵. De plus, le Pr 17,7 semble vouloir dire qu'il

¹⁰⁹ Cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 101.

¹¹⁰ Cf. A. BERLIN, «Characterization...», pp. 76-77; ou S. SCHROER, p. 159. F. STOLZ, p. 159, parle de figures «idéales».

¹¹¹ J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 147, s'est posé la question, pour y répondre par la négative.

¹¹² Cf. J.D. LEVENSON, p. 14.

¹¹³ Cf. R.W. KLEIN, p. 248.

¹¹⁴ Cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, pp. 101-102.

¹¹⁵ C'est ce qu'a constaté J.D. LEVENSON, p. 13, qui observe que Nabal refuse précisément de pourvoir à la subsistance de David et de ses hommes.

est inutile d'argumenter avec le נָבָל¹¹⁶. Enfin, en 1S 25,3, Nabal est qualifié de רָע, «mauvais». Nabal apparaît de la sorte comme un exemple parfait de celui qui a choisi le «chemin des mauvais» mentionné en Pr 4,14¹¹⁷.

Dans ce contexte, Abigaïl apparaît comme une figure positive, celle du sage; et ce précisément parce qu'elle intercède. Ce qui est raconté en 1S 25 peut en effet passer pour une illustration de Pr 16,14, qui déclare: חֲמַת־מֶלֶךְ מְלֹא־כִיָּמֹת וְאִישׁ חָכָם יְכַפְּרֶנָּה, «la fureur d'un roi, ce sont des messagers de mort, mais un homme sage l'apaise»¹¹⁸. En 1S 25, c'est bien, en David, au futur roi qu'Abigaïl s'adresse, celui dont la colère est messagère de mort pour Nabal et sa maison. On peut aussi rappeler qu'en 1S 25,3, Abigaïl est qualifiée comme étant טוֹבַת־שֵׂכֶל, «bonne en intelligence ou perspicacité». Or, Pr 19,11 prône cette «perspicacité», שֵׂכֶל, comme antidote à la colère. Nabal et Abigaïl méritent alors d'être considérés comme des personnifications, l'un de la folie et l'autre de la sagesse¹¹⁹. L'un tout mauvais, l'autre tout bon¹²⁰, ils sont tous deux des exemples types de ce que la littérature sapientiale appelle «insensé» et «sage»¹²¹. Au travers de tout cela, Abigaïl apparaît bien alors comme étant l'antithèse de Nabal¹²². Comme l'indique le Ps 1, la littérature sapientiale oppose en effet, sans compromission, deux voies: celle des justes et celle des méchants¹²³. Abigaïl incarne la première et Nabal la seconde, et il n'y a pas de moyen terme.

David se trouve ainsi situé face à un choix. Il n'est pas, lui-même, un exemple ou un modèle; du moins pas encore. Jusqu'ici en effet le personnage s'est révélé sans peur et sans reproche. Il est le héros tel qu'on le rencontre dans les contes populaires. Toutefois, ce héros-là, n'est pas un modèle pour la littérature sapientiale¹²⁴. De fait, 1S 25 s'emploie à mettre quelque peu en question cette image de héros¹²⁵: il est prêt à opérer le mau-

¹¹⁶ Littéralement, le premier hémistiché de ce verset, לֹא־נֶאֱוָה לְנָבָל שְׂפַת־יָחַר, peut se traduire: «une langue relevée n'est pas agréable (ne convient pas) à l'insensé».

¹¹⁷ Pour F. STOLZ, p. 159, Nabal représente la figure négative de la sagesse.

¹¹⁸ Voir à ce sujet, A. SCHENKER, *Chemins...*, pp. 69-70.

¹¹⁹ Au v. 33, David, ayant écouté Abigaïl, lui dit: וּבְרִיךְ שְׂמֹךְ וּבְרִיךְ אֵת, «bénie soit ton bon sens et bénie sois-tu». Il y a parallélisme entre Abigaïl et sa qualité, cette dernière étant même citée en premier.

¹²⁰ J.L. SKA, p. 84, donne ainsi Abigaïl comme exemple de «flat character».

¹²¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176.

¹²² Cf. A. BERLIN, «Characterization...», p. 77.

¹²³ Si Pr 1,3 établit un parallèle entre perspicacité et justice, Pr 4,14 fait de même entre «route des méchants» et «chemin des mauvais».

¹²⁴ Pas plus qu'un contre-modèle au demeurant.

¹²⁵ Cf. P.D. MISCALL, p. 150, qui remarque que les aspects négatifs de David commencent à apparaître ici pour la première fois.

vais choix, prêt à commettre un crime de sang, un massacre hors de proportion avec l'offense reçue. Ce qu'il reconnaîtra lui-même devant Abigaïl. Car David, à la suite de l'intervention d'Abigaïl, aura appris une leçon¹²⁶. Cette leçon se trouve exprimée en Pr 20,22 qui dit: «ne dis pas: «je rendrai le mal!» confie-toi en Yahvé et il te sauvera.» Dans le contexte sapientiel de 1S 25, David, au début du chapitre, quitte son vêtement de héros, pour revêtir celui du jeune homme¹²⁷ qui est invité à choisir entre la voie des justes et celle des méchants. À ce moment-là seulement David peut être proposé en modèle par la littérature sapientiale car il est celui qui est prêt à écouter la voie (voix) de la sagesse, celui qui est disposé à devenir sage; il peut donc, selon Pr 8,32, être proclamé יָשָׁר, «heureux»¹²⁸.

Ayant renoncé à son projet de mort, David recevra la récompense promise en Pr 18,22 qui constate que «celui qui a trouvé une femme a trouvé le bonheur et a obtenu la faveur de Yahvé». L'intercesseur comme le sujet-compétent se retrouvent ainsi unis du «bon côté»; ce qui sera symbolisé par le lien du mariage¹²⁹.

Du moment qu'Abigaïl est présentée comme un modèle parce qu'elle inter-cède, du moment que le sujet-compétent figure également comme le modèle de celui qui écoute et que les paroles d'Abigaïl donnent alors une leçon de sagesse à David, cette intercession peut aussi être décrite comme constituant un texte didactique¹³⁰, un texte qui, en se donnant en modèle, veut enseigner¹³¹. L'intercession d'Abigaïl a donc une ambition qui dépasse les circonstances du récit en 1S 25.

LE CONFLIT

De ce qui précède, il ressort que le narrateur disqualifie Nabal d'entrée de jeu¹³². Toutes les voix, dans le récits, convergent pour l'accabler¹³³. Nabal

¹²⁶ Cf. P.K. McCARTER, *1 Samuel*..., p. 401, qui dit que l'intervention d'Abigaïl enseigne à David une leçon pour le futur roi, selon le livre des Proverbes. J.G. BALDWIN, p. 151, parle, lui, d'une leçon pour David dans l'apprentissage de la royauté.

¹²⁷ Celui qui est mentionné en Pr 1,4, et auquel s'adresse le livre des Proverbes.

¹²⁸ C'est aussi le mot qui inaugure le Ps 1.

¹²⁹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 512.

¹³⁰ Ainsi que le fait R. POLZIN, *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two. 1 Samuel*. San Francisco, 1989, p. 207.

¹³¹ A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 306, décèlent une intention «édifiante».

¹³² Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 482.

¹³³ Cf. Y. AMIT, «“The Glory of Israel Does Not Deceive or Change His Mind”: On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative.» In: *Proof 12* (1992), pp. 205-206.

est sans excuses, tout le monde est contre lui¹³⁴. À voir le récit charger ainsi le portrait de Nabal, une suspicion se fait jour: si, dès le départ, le narrateur prévient le lecteur de trouver des circonstances atténuantes à Nabal, c'est peut-être que de telles circonstances atténuantes existent bel et bien. On peut rappeler les faits: David, qui est en fuite dans le désert avec ses hommes, envoie dix messagers auprès de Nabal, un très riche propriétaire qui effectue la tonte de ses moutons. Après lui avoir souhaité la paix, à lui et à sa maison, les envoyés de David font remarquer qu'ils n'ont ni molesté, ni détroussé les pasteurs de Nabal quand ils étaient avec eux; ils demandent en conséquence à Nabal de bien vouloir leur donner «ce que trouvera sa main»¹³⁵. Nabal refuse de prendre quoi que ce soit de ce qu'il réserve à ses tondeurs pour le donner aux hommes d'un David qu'il insulte et assimile aux nombreux serviteurs qui fuient leur maître. Dès que David apprend les paroles de Nabal, il ordonne à ses hommes de marcher avec lui contre Nabal, et il jure: «que Dieu traite ainsi les ennemis de David et pire encore», si de tout ce qui est à Nabal, il laisse subsister «même celui qui urine contre le mur». C'est à ce moment que se situe l'intervention d'Abigaïl: avertie par un serviteur de Nabal, elle envoie d'autres serviteurs chargés de provisions au-devant d'elle, puis part à la rencontre de David dans la montagne.

Voilà, résumés, les faits. Or ces faits ont été diversement appréciés. Pour certains et malgré la courtoisie du propos, la demande de David n'est rien d'autre que l'expression d'un racket¹³⁶. Non seulement David sollicite le prix d'un service que Nabal n'avait jamais demandé¹³⁷, mais ces paroles contiennent une menace à peine voilée. En disant qu'il n'a pas mal agi à l'égard de Nabal, David déclare à ce dernier qu'il a la possibilité de le faire¹³⁸. David et sa bande seraient alors des parasites¹³⁹ qui exerceraient là chantage et violence¹⁴⁰. La réaction de David elle-même, soit le fait de répondre immédiatement par les armes au refus de Nabal et de recourir ainsi aux grands

¹³⁴ Soit le narrateur, le serviteur, Abigaïl, David et Yahvé; cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 181.

¹³⁵ Au v. 8, la formule לְבָנֶךָ et l'expression אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ se trouvent – comme il s'agit du discours direct – employées à la deuxième personne du masculin singulier.

¹³⁶ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 80. K.A. LEIMBACH, p. 107, rappelle qu'encore aujourd'hui, au Proche-Orient, les bédouins sont parfois «récompensés pour leur protection».

¹³⁷ Cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 99.

¹³⁸ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176.

¹³⁹ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 181.

¹⁴⁰ Cf. W. McKANE, *I & II Samuel...*, p. 152.

moyens¹⁴¹, donne à penser qu'il y a bien racket¹⁴². Il semble alors que le responsable du conflit entre Nabal et David soit ce dernier qui aurait ainsi provoqué la crise par une intimidation délibérée au moment précis où la richesse de Nabal est visible, c'est-à-dire vulnérable¹⁴³.

Pourtant, le jour de la tonte est un jour de fête¹⁴⁴, un jour où il y a de quoi pratiquer la générosité¹⁴⁵. Dans ce contexte et bien que cela n'eût pas été sollicité, David a malgré tout fait la police avec succès et Nabal en a bénéficié¹⁴⁶. La salutation de paix, apportée à Nabal par les messagers de David serait alors plus qu'une simple formule de politesse car David a effectivement protégé les hommes et les biens de Nabal¹⁴⁷.

Ce point de vue est évidemment celui de David lui-même. Il dit ainsi, au v. 21, que Nabal «lui a rendu le mal pour le bien». Pour David, la requête adressée à Nabal s'inscrit dans un «donnant-donnant». Le fait que les hommes de David se soient bien comportés, nul ne le conteste¹⁴⁸. Le serviteur de Nabal en donne témoignage et Nabal lui-même, lorsqu'il déclare – même si c'est à tort – ne pas savoir qui est David, reconnaît implicitement qu'il n'a pas eu à en souffrir; sinon il en aurait entendu parler¹⁴⁹.

¹⁴¹ R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 183, trouve même que mobiliser 400 hommes est signe que la réaction de David est sans commune mesure avec l'offense reçue.

¹⁴² Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 148. La réaction de Nabal elle aussi s'explique par le fait que souvent, comme le souligne K.A. LEIMBACH, p. 107, les esclaves en fuite devenaient des brigands; c'est bien ce que Nabal laisse entendre au v. 10. Le problème, c'est que Nabal a été disqualifié par avance et que, de la sorte, son refus de donner quelque chose aux messagers de David peut aussi s'expliquer par son attachement excessif aux richesses.

¹⁴³ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176.

¹⁴⁴ D'autant plus que la richesse de Nabal est mesurée par son troupeau; cf. R.D. GEHRKE, p. 194. Du reste, le texte ne précise pas comment David a appris que Nabal effectuait la tonte de ses brebis; cf. J.T. WILLIS, p. 243.

¹⁴⁵ Cf. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 397. Selon H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 202, il était ainsi d'usage en Orient, à l'occasion des moissons ou de la tonte des troupeaux, d'en faire profiter ceux qui étaient dans le besoin. Pour D.F. PAYNE, p. 130, c'était même une des obligations de l'hospitalité que de se montrer généreux en pareille circonstance.

¹⁴⁶ Cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 168.

¹⁴⁷ On a ainsi vu dans le nombre 10 – celui des envoyés de David – le reflet exact d'une tradition de l'époque: ce nombre serait en effet celui qui caractérisait les associations de marchands qui voyageaient dans le Proche-Orient Ancien par groupes de 10; voir à ce sujet W. HERRMANN, «*Mercatores mandatu missi. Ein Beitrag zum Verständnis der Einheiten "Fünf" und "Zehn" in der kanonischen und deuterokanonischen Literatur des Alten Testaments.*» In: ZAW 91 (1979), p. 335.

¹⁴⁸ Cf. G. BRESSAN, p. 390.

¹⁴⁹ Et cela lui aurait alors donné un autre argument contre David.

Toutefois, la question que Nabal pose au v. 10 – «Qui est David? Qui est le fils de Jessé?» – est expression de mépris. En effet si Nabal ignore qui est David, comment sait-il qu'il est le fils de Jessé? Ce ne sont pas les messagers de David qui le lui ont appris. Cette question rhétorique signifie que Nabal ne reconnaît pas David comme interlocuteur, ni même comme une personne¹⁵⁰. De plus l'expression «fils de Jessé» est généralement employée dans des commentaires négatifs sur David¹⁵¹. Et le seul qualificatif que Nabal associe ensuite à David est celui d'esclave ou de serviteur en fuite.

Or il semble que ce que David ait recherché dans le cadre d'un «donnant-donnant», ce soit un statut de partenaire reconnu¹⁵². Par là, David essaie de transfigurer sa situation précaire en se comportant bien. Le refus de Nabal l'humilie alors en le diluant dans la masse des esclaves en fuite¹⁵³.

De ce point de vue-là, celui qui est responsable de la crise, c'est Nabal: c'est sa réplique insultante et déshonorante qui déclenche tout. Si Nabal, aussi maladroit et grossier qu'il puisse être, peut avoir malgré tout des circonstances atténuantes¹⁵⁴, nier que le récit lui attribue tous les torts serait aller contre le texte lui-même¹⁵⁵ et laisser échapper les enjeux du récit qui dépassent en effet un simple conflit pour de la nourriture ou pour une reconnaissance sociale¹⁵⁶.

LES ENJEUX

On a fait justement remarquer que si, nonobstant les témoignages unanimes, on refuse d'admettre que les torts sont tout entier du côté de Nabal,

¹⁵⁰ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 176.

¹⁵¹ Cf. R.W. KLEIN, p. 249. Voir, p. ex., 1S 20,27-31; 1S 22,7-9.13; 2S 20,1; 1R 12,16.

¹⁵² Selon P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 398, et J.G. BALDWIN, *I and 2 Samuel...*, p. 148, c'est même une relation d'égal à égal avec Nabal que David aurait recherchée: David a fait le «bien» parce qu'il espérait recevoir du «bien» en retour. McCarter voit là le genre de formule qui préside à l'établissement d'une alliance. Un élément semble corroborer ce fait: l'alliance que David espérait nouer avec Nabal, il l'obtiendra finalement via Abigaïl; si le récit se conclut sur cette alliance (le mariage), ce n'est pas simplement un heureux dénouement. A. BACH, pp. 52-55, exploite cette perspective et propose une interprétation de ce désir de reconnaissance selon une clé «psychanalytique»: ce que rechercherait David, c'est obtenir la reconnaissance du «père», soit faire admettre qu'il est digne de le remplacer.

¹⁵³ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 487.

¹⁵⁴ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 183. Nabal aurait même le droit pour lui, comme le soutient J.D. LEVENSON, p. 15

¹⁵⁵ Comme le souligne à juste Y. AMIT, p. 205.

¹⁵⁶ La position de A. BERLIN, «Characterization...», pp. 76-77, est même extrême à cet égard: elle juge en effet l'intrigue de 1S 25 irréaliste, dont la seule raison d'être serait alors de véhiculer un message à un niveau supérieur. G. HENTSCHEL, *I Samuel...*, p. 139, y voit, quant à lui, l'oeuvre d'un rédacteur pro-davidique.

on obtient une exégèse de 1S 25 qui ternit non seulement la réputation de David, mais aussi l'image de Yahvé¹⁵⁷. Yahvé apparaîtrait alors comme le souteneur d'un racket. Quant à David, son envergure politique s'en trouverait affaiblie: en voulant rançonner et puis exterminer la maison d'un notable du clan des Calébités, il risquerait sérieusement de s'aliéner les populations de Juda autour d'Hébron, soit celles-là mêmes dont le soutien va se révéler décisif dans la marche de David vers le trône¹⁵⁸.

De fait, les événements rapportés en 1S 25 contiennent bien un enjeu politique et théologique, liés l'un à l'autre. Le conflit qui oppose David à Nabal pour une question de partage de biens matériels, se double, on l'a vu, d'un conflit pour une reconnaissance sociale. En y ajoutant une dimension politique et théologique, le narrateur démultiplie la polysémie latente du récit¹⁵⁹.

Deux faits sont significatifs à cet égard. Premièrement, et sans considération de culpabilité, il est indéniable que l'action, en 1S 25, est mise en route sur l'initiative de David, qui envoie une ambassade pour solliciter une part des biens de Nabal. Deuxièmement, le chapitre se clôt sur la mort de Nabal et, surtout, sur le mariage de l'épouse de ce dernier avec David. Par là, David entre en possession de tous les biens de Nabal¹⁶⁰. En mariant sa veuve, David acquiert en outre le statut social et politique de Nabal, à savoir une position dominante sur le clan des Calébités¹⁶¹.

Des indices peuvent en effet laisser entendre que le conflit entre David et Nabal exprime aussi une lutte pour le pouvoir. Les commentateurs n'ont pas manqué de relever que 1S 25 est encadré par deux chapitres, 1S 24 et 26, racontant une histoire parallèle: dans les deux cas David épargne Saül alors qu'il aurait eu la possibilité de le tuer. Si 1S 25 se trouve inséré entre deux chapitres qui ont le même thème, on peut légitimement supposer une parenté entre ces trois chapitres¹⁶², et déduire que 1S 25 s'inscrit dans le

¹⁵⁷ Cf. Y. AMIT, p. 206.

¹⁵⁸ À moins que, comme le fait remarquer J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 148, Nabal n'ait été une sorte de tyranneau local dont la disparition pouvait susciter un soulagement général.

¹⁵⁹ Cf. H.J. STOEBE, *Das erste...*, p. 457, qui parle d'horizons élargis.

¹⁶⁰ Le texte en effet ne mentionne pas d'enfants qui auraient pu naître de l'union entre Nabal et Abigaïl, ni d'autres épouses de Nabal, à qui aurait pu revenir l'héritage de Nabal; cf. A. BACH, p. 47. P.É. DHORME, p. 225, rappelle qu'Abigaïl qui, au v. 23, «descend de l'âne», évoque la fille de Caleb, le fondateur du clan, qui, en Jg 1,14, effectue le même geste.

¹⁶¹ Cf. J.D. LEVENSON – B. HALPERN, p. 508.

¹⁶² P.K. McCARTER, p. 400, explique cette parenté par le fait que ces trois chapitres montrent comment David est sauvé des conséquences potentielles de ses propres actes, alors qu'auparavant il était raconté comment David était sauvé d'un péril extérieur à lui-même. R.

contexte de la lutte pour le pouvoir entre Saül et David¹⁶³. Il est alors possible de lire l'entreprise de David en 1S 25 comme une étape dans sa marche vers le pouvoir.

La perception de tels enjeux, ce n'est toutefois pas David qui l'a, mais Abigaïl. C'est elle qui intervient pour prévenir David de commettre un crime de sang car un tel crime pèserait sur l'avenir de David¹⁶⁴. Ce faisant, elle prévient aussi David de faire justice de son propre chef¹⁶⁵. Car Abigaïl reconnaît en David celui que Yahvé a choisi pour être chef sur Israël. En conséquence, David ne doit rien faire qui puisse compromettre le plan divin et doit laisser à Yahvé le soin de faire justice¹⁶⁶. Ainsi, c'est Abigaïl qui, la première, met à nu les incidences théologiques du conflit entre David et Nabal, lesquelles sont en relation directe avec la dimension politique de ce conflit¹⁶⁷.

On a constaté que les paroles d'Abigaïl font écho à l'onction de David faite par Samuel en 1S 16,13 et annoncent la prophétie dynastique de Nathan en 2S 7¹⁶⁸. Samuel mort, en 1S 25,1, Abigaïl, de par son message, se situe entre ce dernier et Nathan¹⁶⁹. Son intervention en 1S 25 est donc de première importance dans la trajectoire d'un David à qui les paroles de Dieu ne sont pratiquement jamais adressées directement.

L'intercession d'Abigaïl non seulement se trouve dans un récit qui renvoie à un contexte plus large et qui par là-même a plusieurs niveaux de lecture, mais c'est elle, l'intercession, emblème du récit, qui rend ces niveaux manifestes. De ce fait, l'intercession enseigne et révèle: elle met à jour des implications, des enjeux qui, sans cela, seraient demeurés voilés par les cir-

POLZIN, *Samuel...*, p. 205, parle d'une «variation triple»; tandis que M. GARSIEL, *The First...*, p. 123, utilise le terme de «triade»; et que R.P. GORDON, «David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26.» In: *TynB* 31 (1980), p. 53, parle d'un «three-part plot».

¹⁶³ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 149.

¹⁶⁴ C'est un thème commun à 1S 24, 25 et 26; cf. R.P. GORDON, «David's Rise...», p. 40. C'est donc un autre élément qui montre que le conflit entre David et Nabal s'inscrit dans un contexte plus grand.

¹⁶⁵ Même remarque.

¹⁶⁶ Cf. K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*. Tübingen – Leipzig, 1902, p. 167.

¹⁶⁷ Sans vouloir entrer dans les détails, on peut toutefois relever que c'est à une conclusion semblable que sont arrivés ceux qui, comme G. STANSELL, p. 101, retrouvent dans 1S 25 la marque de la rédaction deutéronomiste.

¹⁶⁸ T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki, 1975, p. 47, voit là un retravail dtr de 1S 25.

¹⁶⁹ Cf. A. BACH, p. 45.

constances immédiates. L'intercession d'Abigaïl a fait éclater le cadre circonstanciel de 1S 25¹⁷⁰.

LES PRÉSENTS

Un tel éclatement des circonstances a une conséquence sur le rôle, à l'intérieur de l'épisode, des présents apportés par Abigaïl à David. Si ce rôle est capital, cela risque, comme on l'a noté, d'enlever à l'intervention d'Abigaïl son caractère d'intercession. Si David se met en route pour détruire la maison de Nabal parce qu'il n'a pas reçu les biens qu'il escomptait et si c'est la remise de tels biens, faite par Abigaïl, qui rend inutile l'expédition de David, l'intervention d'Abigaïl est alors d'abord d'ordre matériel¹⁷¹ et ses paroles deviennent secondaires.

En revanche, si le rôle des présents est secondaire, ce sont les paroles d'Abigaïl qui deviennent capitales et on a bien une intervention essentiellement «en paroles», soit une intercession. Si alors, comme on vient de le voir, il y a, derrière le conflit qui oppose David à Nabal, des enjeux politiques et théologiques, ce qui peut apparaître comme un racket semble n'être, finalement, qu'un prétexte. Si la demande de David est un prétexte pour engager le conflit avec Nabal, les présents envoyés par Abigaïl ne sont, par contrecoup, qu'un prétexte dans l'apaisement de ce même conflit.

Tous les commentateurs s'accordent d'ailleurs pour déclarer que le discours d'Abigaïl constitue le centre de gravité de 1S 25¹⁷². Indépendamment de toute considération de contenu, le discours d'Abigaïl s'étend sur 8 versets (24 à 31) alors que les présents n'occupent que le v. 18 et, sous forme d'allusion, les vv. 27 et 35. Il semble en outre qu'ils ne représentent pas non plus beaucoup pour 600 hommes¹⁷³. En se retirant alors après avoir accepté ce qu'Abigaïl lui a apporté, David montre que ce qu'il avait demandé à Nabal ne représente en fait pas pour lui un enjeu vital.

¹⁷⁰ Et découvrir ainsi avec D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 101, que le texte a plusieurs niveaux.

¹⁷¹ P.D. MISCALL, p. 151, semble aller vers une telle conclusion puisqu'il explique que les présents indiquent que les paroles – celles donc d'Abigaïl – sont parfois insuffisantes.

¹⁷² L'expression est de R.P. GORDON, «David's Rise...», p. 52.

¹⁷³ Cf. H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 203. De fait, si Nabal ne s'est pas rendu compte du prélèvement, ce dernier ne devait pas être trop sévère; à moins que cela ne serve à signaler, comme le relève J.G. BALDWIN, *I and 2 Samuel...*, p. 150, la grandeur de la richesse de Nabal. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 177, juge, quant à lui, la liste extravagante et extensive; mais c'est ce même auteur qui, p. 176, a déclaré que les messagers de David avaient demandé tout ce que Nabal avait sous la main, c'est-à-dire presque tous ses biens.

De fait, la question des présents disparaît presque dans le discours d'Abigaïl. Ce serait étonnant si le discours était accessoire par rapport à ces derniers. Seul le v. 27 y fait allusion, mais c'est en manière d'appendice. Le mot «présent», ou tout autre équivalent direct, y est d'ailleurs évité et remplacé par une métaphore: בְּרָכָה, «bénédiction»¹⁷⁴. Le v. 27 peut en effet se traduire comme suit: «et maintenant, cette bénédiction que ta servante a amenée à mon seigneur, elle sera donnée aux garçons qui marchent sur les pas de mon seigneur». La formulation est habile. En déclarant les présents – la seconde partie du verset indique que c'est bien cela qu'il faut entendre par le terme «bénédiction» – pour les serviteurs, Abigaïl montre à David qu'il ne s'agit pas pour elle de l'acheter ou de lui payer un tribut¹⁷⁵. Mais il y a plus, en disant cela, Abigaïl laisse entendre que le seul souci de David a été le bien de ses hommes. En d'autres termes, le v. 27, présente la demande de David à Nabal comme ayant été une intercession¹⁷⁶. Cela établirait une sorte de complicité entre elle et David.

Les présents deviennent prétexte. Ils acquièrent, à leur tour, une valeur symbolique. On a ainsi vu en eux un hommage à la future royauté de David¹⁷⁷. De fait, dans sa réponse à Abigaïl, aux vv. 32-34, David reconnaît que ce qui était effectivement en jeu ici, c'était son destin; il ne fait d'ailleurs là aucune allusion aux présents¹⁷⁸. En acceptant tout de même, au v. 35, ce qui est alors devenu un hommage, David signifie à Abigaïl que sa requête a été agréée¹⁷⁹. Cela indique aussi que les présents sont employés pour dire autre chose.

Car les présents ont tout de même une fonction dans l'économie du récit. Lorsqu'elle va au-devant de David, Abigaïl prend soin de se faire, au v. 19, précéder par les présents. Cela crée un effet de surprise qui désamorce

¹⁷⁴ Cf. W. CASPARI, p. 317.

¹⁷⁵ Cf. J.D. LEVENSON, p. 19; et contre F. STOLZ, p. 161.

¹⁷⁶ J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 487, arrive à une conclusion semblable déjà au v. 8, ce qui paraît toutefois un peu prématuré. S'il est vrai qu'un chef a le souci de ses hommes, c'est parce qu'il y va de son propre intérêt. Le sort d'un chef de bande dépend du bon état de ses hommes. David n'en fait d'ailleurs pas mystère puisqu'il dit à Nabal, au v. 8: «Daigne donner à tes serviteurs et à ton fils David ce que trouvera ta main.» L'ordre des mots peut être révélateur: derrière ses hommes, il y a David. De fait, en 1S 25, les serviteurs de David ne semblent pas avoir d'existence autonome. Ils sont plutôt la bouche et les oreilles de David. Ainsi, au v. 41, dans la réponse qu'elle leur donne, Abigaïl fait comme si elle s'adressait directement à David: elle parle de David à la deuxième personne du singulier et des serviteurs à la troisième du pluriel.

¹⁷⁷ Cf. P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 197. Un tel hommage expliquerait peut-être le choix du mot «bénédiction», au v. 27.

¹⁷⁸ Cf. R.D. GEHRKE, p. 197.

¹⁷⁹ Cf. P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 199.

l'élan de violence qui anime David¹⁸⁰ et, surtout, qui suscite, auprès de David, une attente. Devant ces présents imprévus, David attend en effet une explication, c'est-à-dire des paroles¹⁸¹. Les présents se trouvent de la sorte non seulement à la conclusion de l'intercession, où ils signalent son succès, mais aussi à son début, où ils lui servent d'amorce, donc de «pré-texte» au sens littéral du terme.

LES PAROLES D'ABIGAÏL

Au moment précis où Abigaïl rencontre David, le récit suspend son cours, aux vv. 21-22, pour présenter un flash-back. Cela accroît la tension dramatique. Les paroles apaisantes d'Abigaïl sont doublement attendues. De fait, le flash-back précise quel défi attend Abigaïl. Cette dernière doit ainsi amener David à «révoquer l'irrévocable», c'est-à-dire un serment¹⁸², celui que David a fait de ne laisser aucun mâle subsister à Nabal. En apprenant cela, le lecteur devine que la tâche d'Abigaïl sera rude. Là encore, un effet de suspense est créé. Un autre élément – en possession du lecteur depuis le début – annonce qu'Abigaïl aura fort à parler: c'est le fait qu'elle aura à apaiser David d'une colère dirigée contre quelqu'un qui est sans excuses. Abigaïl intervient en faveur d'un coupable.

Le préambule

En premier lieu, Abigaïl s'abaisse devant David. Aux vv. 23-24, il y a un véritable mouvement vers le bas¹⁸³, à la fois dans les gestes et dans les paroles d'Abigaïl. Au v. 23, il est écrit que cette dernière, à la vue de David, «descendit de l'âne», וַתֵּרֶד מֵעַל-הָחֹמֶר, «tomba devant David sur sa face (à elle)», וַתִּשְׁתָּחוּ אֶרֶץ, «et se prosterna à terre», וַתִּפֹּל לְאַפִּי יָדָהּ עַל-פְּנֶיהָ¹⁸⁴, C'est là un rituel royal qui annonce lui aussi le destin futur de David¹⁸⁵, mais c'est également une attitude qui demande à être expliquée et là encore des pa-

¹⁸⁰ Selon ce qu'a fait, en Gn 32,14-22, Jacob en vue d'apaiser Esau. Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 184. Cela enlève, en partie du moins, à David son motif ou son prétexte de s'en prendre à Nabal.

¹⁸¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 493. En voyant arriver les présents, David constate que quelque chose a changé, mais il ne sait pas quoi. J. MAUCHLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 169, dit, en outre qu'en allant à la rencontre de David dans la montagne, Abigaïl veut surprendre ce dernier, de manière à ce qu'il ne puisse pas se dérober.

¹⁸² C'est ce que relève J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 494.

¹⁸³ Cf. IBID.

¹⁸⁴ Le nom de David est au centre de l'expression, comme pour être honoré.

¹⁸⁵ Cf. A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 310.

roles sont attendues¹⁸⁶. De plus, ces trois verbes sont régis par un quatrième, placé en tête, וְהִמָּחֵר, «elle se dépêcha de...», qui place toute cette action sous le signe de l'urgence: devant un personnage important et en colère, on n'attend pas. Le v. 24 répète ainsi qu'Abigaïl «tomba à ses pieds (à David)», וַתִּפֹּל עַל-רַגְלָיו. Puis, lorsqu'elle commence de parler, elle appelle David «mon seigneur», אֲדֹנָי, tandis qu'elle-même se présente comme étant «ta servante»¹⁸⁷, אֲמָתְךָ; et cela par deux fois dans ce v. 24, soit dans les premiers mots d'Abigaïl¹⁸⁸. Ce faisant, elle situe sa position d'intercesseur par rapport au sujet-compétent.

Les tout premiers mots d'Abigaïl à David sont en fait les suivants: «que sur moi [soit] la faute», בִּי-אָיִי [...] דָּעוֹן. L'intercesseur attire l'attention sur lui-même¹⁸⁹. Par cette formule Abigaïl sollicite l'écoute de quelqu'un qui est dans une position supérieure¹⁹⁰. La fin du verset confirme cette intention puisqu'Abigaïl y dit: «puisse ta servante parler à tes oreilles! Écoute les paroles de ta servante!» On aurait alors trois fois la même demande, formulée différemment. En ce début de discours, Abigaïl se répète, insiste¹⁹¹.

Le plan

Ces paroles introduisent le discours d'Abigaïl en établissant une relation entre les notions de «demande» et de «servante». Or cette même relation se retrouve aux vv. 28 et 31. Le v. 28 commence en effet par les mots suivants: וְאַתָּה לִפְשֵׁי אֲמָתְךָ, «supporte donc la transgression de ta servante»; tandis que le v. 31 se termine par les mots: וְזָכַרְתָּ אֶת-אֲמָתְךָ, «et tu te souviendras de ta servante». Comme ces derniers mots du discours d'Abigaïl font écho aux premiers, on peut supposer que les mots «supporte la transgression de ta servante», du v. 28, se trouvent à la charnière de ce même discours. De ce fait, l'intercession d'Abigaïl se trouve articulée autour de

¹⁸⁶ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 494.

¹⁸⁷ Le terme signifie aussi «esclave», ce qui n'en traduirait que plus la volonté d'abaissement d'Abigaïl.

¹⁸⁸ Ces deux termes vont être régulièrement repris tout au long du discours d'Abigaïl: «mon seigneur» dans tous les versets et deux fois même aux vv. 25, 26, 27, 28 et 31; «ta servante» aux vv. 24, 25, 28 et 31, dont deux fois en 24. Au v. 27, Abigaïl se dit être שִׁפְחָתְךָ, un terme différent, mais qui désigne lui aussi une servante ou une esclave.

¹⁸⁹ Cf. P.É. DHORME, p. 225.

¹⁹⁰ Cf. P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 398.

¹⁹¹ A. BERLIN, «Characterization...», p. 77, estime même que c'est exagéré. Cela contribuerait au caractère «irréaliste» du récit, à son caractère lourdement «didactique», comme dirait R. POLZIN, *Samuel...*, p. 208.

trois requêtes pour l'intercesseur lui-même¹⁹². L'attention du sujet-compétent est ainsi détournée du bénéficiaire coupable.

Le plan du discours démontre lui aussi une intelligence certaine. Comme le v. 28 commence par une phrase qui introduit la seconde moitié de l'intercession, on a un discours en deux fois quatre versets, soit 24-27 et 28-31. Dans chacun des versets qui commence ou conclut l'une de ces moitiés du discours on trouve une référence faite à David en tant que «mon seigneur» et une référence faite à Abigaïl en tant que «servante». L'intercession est donc située à l'intérieur de la relation qui unit les personnes de l'intercesseur et du sujet-compétent¹⁹³. Là également, le bénéficiaire est relégué dans l'ombre. Nabal en effet n'est mentionné, trois fois, que dans la première moitié du discours d'Abigaïl, soit dans la moitié où prévalent le parfait et l'impératif (ou l'optatif), alors que, dans la seconde moitié, où domine le futur, Nabal est évacué¹⁹⁴. Là où les temps des verbes indiquent que le discours déborde des circonstances présentes, Nabal n'a plus sa place¹⁹⁵. Il figure dans la moitié du discours marquée par une combinaison du présent et du passé. Le présent de Nabal appartient déjà au passé. Son cas est ainsi liquidé, avant que le discours ne prenne de la hauteur.

Défendre un coupable

Une fois son discours introduit, c'est là le premier souci d'Abigaïl. Et en cela, Abigaïl répète le procédé du narrateur. Celui-ci a en effet disqualifié Nabal d'entrée de jeu auprès du lecteur. Or David, n'étant ni lecteur ni familier de Nabal, a manqué là d'une information importante pour comprendre les tenants et aboutissants de ce qui se passe. Abigaïl s'empresse alors de la lui fournir. En imitant ainsi le narrateur, l'intercesseur démontre une fois de plus son discernement des événements ou son intuition du récit. À l'intention de David, Abigaïl disqualifie donc, au v. 25, Nabal d'entrée de jeu. Elle le réduit à son nom: *נָבָל שְׁמוֹ וְנִבְלָה עָמוֹ*, «son nom est Fou et il y a

¹⁹² Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 498.

¹⁹³ Là aussi Abigaïl donne à David prééminence sur elle-même puisque le terme «mon seigneur» est mentionné 13 fois dans l'ensemble du discours, alors que l'expression «ta servante» ne l'est que 5 fois.

¹⁹⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 496, qui relève que cette succession du présent-passé au futur est psychologiquement efficace pour ce qui regarde l'impact du discours d'Abigaïl. J.D. LEVENSON, p. 18, note, pour sa part, que, depuis qu'Abigaïl rencontre David, le récit se concentre sur le tête-à-tête; tout le reste – les serviteurs, les présents – est mis entre parenthèse.

¹⁹⁵ W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 179, note à ce propos que c'est le long terme, si sûr, si prometteur, qui rend le court terme (faire attention à Nabal) si futile.

en lui de la folie»¹⁹⁶. Ce faisant, Abigaïl minimise l'importance des actes de Nabal. Aussi demande-t-elle à David de ne pas prêter attention à un tel vaurien, de ne pas s'abaisser à son niveau. Elle-même se dissocie de son mari. Nulle part en effet, elle ne dit, explicitement, à David que Nabal est son mari. De plus, Abigaïl déclare: «et moi, ta servante, je n'avais pas vu les garçons de mon seigneur, ceux que tu avais envoyés». C'est une manière de dire que, si elle avait été au courant, elle aurait réagi différemment de Nabal. Preuve en est d'ailleurs sa présente démarche.

L'intercession permet à Abigaïl de défendre un coupable. Elle s'en distancie tout en demandant quand même que la colère de David se détourne de lui. Par là, elle défend, objectivement, les intérêts de son mari¹⁹⁷. Toutefois, en montrant que le jugement qu'elle porte à l'égard de Nabal est aussi négatif que celui de David, quoique pour un autre motif¹⁹⁸, Abigaïl se range du côté de David. Elle se dissocie pourtant de ce dernier a décidé d'entreprendre. L'intercesseur ne peut cautionner la situation défavorable décidée par le sujet-compétent.

Protéger le sujet-compétent contre lui-même

Si l'intercession permet de défendre un coupable, c'est parce qu'elle permet en même temps à l'intercesseur de protéger les intérêts du sujet-compétent. Il y a en effet d'autres raisons que la folie de Nabal qui justifient que David détourne sa colère de ce dernier. Elles sont données au v. 26: il s'agit de la double nécessité de ne pas verser le sang et de ne pas se sauver par sa propre main. En exterminant la maison de Nabal, David exercerait non seulement une justice privée, mais commettrait même, d'après Gn 4,13-15, un multiple meurtre en tuant des personnes pour un mal qui ne mérite pas la mort. Si Abigaïl brandit alors les deux interdits du v. 26, c'est parce que Yahvé vient précisément d'empêcher David de les commettre. Abigaïl dit en effet: *אֲשֶׁר מִנְעַד יְהוָה מִבּוֹא בְּרָמִים וְהוֹשַׁע יָדָי לָךְ*, «comme Yahvé t'a empêché d'aller dans le sang et de te sauver par ta main...».

¹⁹⁶ S'il faut voir de l'humour dans ce jeu de mots, comme on l'a relevé plus haut, on peut admettre que, par là, Abigaïl mettrait les rieurs de son côté. Ce serait une façon de s'assurer tout de suite la complicité de David.

¹⁹⁷ On peut toutefois se demander, comme David dit à Abigaïl, au v. 34, que Yahvé l'a empêché de lui faire du mal à elle, si Nabal, aussi insensé qu'il soit, ne représente pas, malgré tout, quelque chose pour Abigaïl.

¹⁹⁸ Le jugement négatif de David à l'égard de Nabal est le résultat d'un acte de ce dernier, alors que celui d'Abigaïl est motivé par la nature de son mari.

Certains commentateurs estiment que le v. 26 qui, au passé, semble donner pour acquise la mort de Nabal, a mieux sa place entre les vv. 41 et 42¹⁹⁹. D'autres, au contraire, pensent que l'emploi du passé, au v. 26, est susceptible d'avoir d'autres explications que celles d'ordre rédactionnel²⁰⁰. L'emploi du passé peut en effet servir à souligner l'extraordinaire capacité de discernement d'Abigaïl. De fait, Abigaïl a déjà prévenu la question de la vengeance à l'encontre de Nabal. Son discours a éliminé Nabal. L'intercession est ici un discours qui effectue ce qu'il énonce²⁰¹.

Cela illustre aussi la confiance d'Abigaïl dans le résultat de sa démarche. Cette certitude du résultat est d'ailleurs également exprimée tout à la fin, au v. 31: Abigaïl demande à David qu'il se souvienne de sa servante. Cet appel à la gratitude suppose la disponibilité future d'Abigaïl et révèle qu'elle est consciente, son intercession terminée, d'avoir rendu un service à David²⁰².

La question des présents peut alors, au v. 27, être résolue avec discrétion et élégance. Avec discrétion car, du moment que le v. 26 vient d'introduire Yahvé dans le discours, une perspective théologique y a été, par là-même, introduite, auprès de laquelle la question des présents ne mérite plus qu'une parenthèse. Avec élégance car, du fait que la question des présents se trouve ainsi située dans un contexte théologique, Abigaïl peut faire allusion à ces derniers comme étant une «bénédiction»²⁰³.

Mettre le sujet-compétent en évidence

Le v. 28 inaugure la seconde moitié de l'intercession, centrée quasi exclusivement sur David. Abigaïl, l'intercesseur, n'y figure, en tant que «servante», qu'au début du v. 28 et à la fin du v. 31, formant ainsi une inclusion²⁰⁴ qui, par contraste, souligne la place centrale accordée à David, au sujet-compétent. Ce qui mérite ici d'être relevé, c'est le fait que l'interces-

¹⁹⁹ Comme P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 394.

²⁰⁰ Comme W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 178.

²⁰¹ Cf. IBID.; et aussi la définition du «speech act» dans D. PATTE, «Speech Act and Biblical Exegesis.» In: *Semeia* 41 (1988), p. 89.

²⁰² Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 179. À ce sujet, J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 170, note que cette demande finale – qui rappelle celle de Rahab en Jos 2,12-13 – semble indiquer que là aussi, Abigaïl paraît prévoir un sort fatal pour son époux car, au moment où elle parle, Abigaïl n'a pas besoin de se marier. Sinon pourquoi demande-t-elle à David de se souvenir d'elle?

²⁰³ Faire passer les présents pour une bénédiction se comprend mieux si on laisse donc le v. 26 avant le v. 27.

²⁰⁴ P.K. McCARTER, *I Samuel...*, p. 398, estime que les vv. 28-31 constituent une telle unité qu'ils représentent une insertion tardive, dans laquelle, R.W. KLEIN, p. 250, voit l'influence deutéronomiste.

seur argumente en fonction du cas particulier du sujet-compétent. Au v. 26, il a déjà été fait mention des deux écueils qui attendent David s'il donne libre cours à sa vengeance, à savoir le fait de répandre le sang et le fait de se sauver par soi-même. Or puisque ces deux écueils sont dénoncés par la Loi²⁰⁵, leur rappel aurait pu suffire à mettre David en garde. Pourtant, Abigaïl ne se contente pas d'un simple rappel. Si ces écueils sont à éviter, c'est en fonction du destin particulier de David.

Le v. 28 précise quel est ce destin: Yahvé fera sûrement une «maison durable», *בית נצח*, pour David. Il y a, dans l'intercession, comme un transfert du bénéficiaire: ayant liquidé aussi vite que possible la défense des intérêts de Nabal, Abigaïl consacre l'essentiel de son discours à la défense des intérêts de David. Cela ne signifie pas que les intérêts de David soient opposés à ceux de Nabal; au contraire, c'est même une caractéristique de l'intercession que d'arriver à les faire coïncider. De fait, un parallèle peut être ici tiré: Abigaïl, au v. 17, est priée d'intervenir pour prévenir le malheur décidé contre Nabal et *sa maison*; or, au v. 28, elle prend maintenant en compte les intérêts de David et de *sa maison*. C'est la première fois que David apprend qu'une dynastie, qui est destinée à durer, va être issue de lui²⁰⁶. Il savait qu'il avait été oint, mais il ne savait pas que cette onction avait une portée dynastique. L'onction – l'exemple de Saül le montre – n'implique pas la garantie d'une dynastie. Abigaïl, par là, «gagne» David à sa cause. La perspective dynastique est belle. Si David veut y croire, il doit accepter le discours d'Abigaïl, tout le discours d'Abigaïl. D'un point de vue psychologique, c'est efficace.

De plus, cette perspective dynastique rend David responsable face à un futur, face à un plan de Dieu. Le conflit avec Nabal s'en trouve réduit à sa juste dimension. Ces préoccupations dynastiques semblent bien éloignées du David engagé contre Nabal, mais Abigaïl joue ici pour de grands enjeux et emploie donc de fortes cartes²⁰⁷. L'intercession recourt aux grands moyens: si la situation défavorable qu'elle vise à annuler est hors de proportion avec le préjudice causé, le projet de vengeance de David devient à son tour dérisoire devant l'avenir auquel il est promis avec certitude.

²⁰⁵ R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 28, note ainsi que, selon Nb 35,31-34, le sang répandu souille le pays où Yahvé a établi sa demeure et doit être expié par celui qui l'a versé. En ce qui concerne le fait de vouloir se sauver par soi-même, Moïse met ses auditeurs en garde contre une telle tentation en Dt 8,17.

²⁰⁶ N. KLAUS, p. 331, estime que l'annonce dynastique constitue même le centre du discours d'Abigaïl.

²⁰⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 179.

Cette certitude est fondée: elle repose sur le fait que David «combat [...] les combats de Yahvé»²⁰⁸, מִלְחָמוֹת יְהוָה [...] נִלָּחֵם. Il y a dès lors un ordre de priorité à respecter: David ne doit pas perdre son temps à mener des combats personnels. Ce serait, en outre, dévoyer le plan de Yahvé, détourner de son objectif une mission divine; ce serait faire le mal. Or Abigaïl, au v. 28, conclut précisément sa démonstration en protestant auprès de David: «le mal ne se trouvera pas en toi de tous tes jours», וְרָעָה, לֹא-תִמָּצֵא בְךָ מִיְמֶיךָ. Cela est présenté comme la seconde raison au fait que, sûrement, Yahvé fera une maison durable à David²⁰⁹. Si David tient alors à une maison durable, il doit veiller à ce que le mal ne se trouve pas en lui et donc, dans le cas présent, il ne doit pas mener un combat personnel. Il n'y pas seulement de la flatterie dans l'intercession²¹⁰, mais aussi une mise en garde.

Les trois versets suivants vont reprendre cela. Le v. 29 donne un exemple, tandis que les vv. 30 et 31 développent l'argumentation du v. 28. L'exemple présenté au v. 29 est là pour dire que c'est Yahvé qui a la charge de s'occuper des ennemis de David. Une fois l'hypothèse posée – un homme se lève pour attenter à la vie de David – David devient sujet passif et Yahvé sujet actif: la «personne», נָפֶשׁ, de David sera «enfermée», צָרוּרָה, «dans le sachet des vivants auprès de Yahvé»²¹¹, בְּצִרוּר הַחַיִּים אֵת יְהוָה, tandis que, au contraire, la personne de ses ennemis, Yahvé «la lancera à l'aide du creux de la fronde», יִקְלָעֶנָּה בְּחוּד כֶּף הַקֶּלֶעַ, David n'a pas à intervenir dans un tel contexte.

Le v. 30 revient à l'annonce du bien que Yahvé fera à David. Abigaïl rappelle que ce bien est garanti par la parole de Yahvé lui-même: ce sera «comme il l'a dit», כְּכֹל אֲשֶׁר-דִּבֶּר. Abigaïl précise alors en quoi ce bien consistera: il sera réalisé quand Yahvé aura institué David «chef sur Israël», לְנֶגִיד עַל-יִשְׂרָאֵל. Après l'annonce de la «maison», voici la perspective dans laquelle il faut la situer: le destin royal de David²¹².

²⁰⁸ À cela Saül lui-même acquiesce; cf. 1S 19,1-7. Pour H.D. PREUSS, «מִלְחָמָה *milhāmāh*, לחם *lāham*.» In: *TWAT* IV, col. 921, le fait de mener les combats de Yahvé légitime les combats en question.

²⁰⁹ Cette proposition dépend en effet du כִּי qui précède מִלְחָמוֹת.

²¹⁰ Cf. D.M. GUNN, *The Fate...*, p. 99.

²¹¹ Ce «sachet des vivants» auprès de Yahvé» exprime, d'après H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 204, la notion ancienne selon laquelle la «personne» est protégée et préservée par le Seigneur lui-même.

²¹² Comme le fait remarquer R.A. CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditional-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Uppsala, 1964, p. 52, le terme לְנֶגִיד, «chef», désigne, dans le contexte de l'accession au trône de David, le roi. Lors de l'onction de Saül, en 1S 9,16 et 10,1, c'est le terme «chef» qui est employé pour désigner le futur rôle

Face à ce destin, Abigaïl, au v. 31, prévient alors David qu'un chef ne doit pas perdre son intégrité dans des aventures qui lui apporteraient des remords²¹³. Abigaïl poursuit sa mise en garde: David doit éviter «scrupule», פִּיקָה, et «perturbation du cœur», מְשֹׁלֵל לֵב. Deux choses sont à éviter parce deux sont les tentations qui peuvent y conduire. Abigaïl les répète encore une fois: d'une part, «verser le sang sans raison», לְשַׁפֵּךְ דָּם חֲנָם, d'autre part, «se sauver [...] soi-même», לְהוֹשִׁיעַ לֹא [...]. L'intercesseur insiste et le חֲנָם, «sans raison» est une manière de conclure la démonstration. Abigaïl rend là explicite, en un mot, l'objectif de son intervention: compte tenu de tout ce qui s'est dit, l'entreprise de David contre Nabal est inutile.

En reconnaissant cela, David évitera ainsi de répandre le sang sans raison et de sauver soi-même. Alors, ajoute Abigaïl, David en sera récompensé car Yahvé lui «fera du bien», וְהָיָה בֵּן. David obtiendra de Yahvé le bien que Nabal avait refusé de lui rendre²¹⁴. En disant cela, Abigaïl se situe là dans la logique du «donnant-donnant» à l'intérieur de laquelle David évolue²¹⁵. David s'était plaint, au v. 21, de ce que Nabal lui avait rendu le mal pour le bien. En acceptant le double bien promis par Yahvé – à savoir être placé comme chef sur Israël et recevoir une maison durable – comme une récompense, David est alors tenu de faire le bien lui aussi. Il doit donc renoncer à la situation défavorable projetée. Abigaïl conclut selon cette même logique et demande à David de se souvenir d'elle. En empêchant David de commettre un double mal, Abigaïl lui a fait du bien; elle peut dès lors légitimement espérer du bien en retour de la part de David.

LE DÉNOUEMENT

La réaction de David aux paroles d'Abigaïl est en effet une double bénédiction. Au v. 32, il bénit Yahvé, Dieu d'Israël, d'avoir envoyé Abigaïl à sa rencontre, tandis qu'au v. 33, il bénit le «bon sens ou intelligence», טָעַם, d'Abigaïl et Abigaïl elle-même. Par là David reconnaît la présence active d'un adjuvant derrière l'intercesseur, à savoir Yahvé, à qui revient la première bénédiction.

de Saül sur Israël. De son côté cependant, P.D. MISCALL, p. 152, voit dans le recours au terme «chef», en 1S 25, une certaine limitation imposée à David.

²¹³ Voir D.F. PAYNE, p. 133

²¹⁴ Cela ne signifie pas pour autant qu'en disant cela Abigaïl revienne à la question matérielle des présents. Le bien dont il est ici question dépasse de loin ce que David escomptait recevoir de Nabal. Si une équivalence doit être trouvée, c'est dans le geste et non pas dans le contenu.

²¹⁵ Elle avait déjà pris soin de se faire précéder des présents.

Le but qu'Abigaïl a recherché au moyen de son intervention est toutefois atteint une fois qu'elle cesse de parler. Au v. 34, David, en reconnaissant que pas un mâle ne serait resté à Nabal si Abigaïl n'était pas venue à sa rencontre, admet aussi que telle n'est plus son intention²¹⁶. En avouant ainsi son serment à Abigaïl, David révèle que le succès de l'intercession a exigé la violation d'une loi divine. Le sujet-compétent en a disposé sans que cela ne porte à conséquence²¹⁷. L'intercession a réussi en démontrant une efficacité hors du commun. C'est un modèle.

Abigaïl semble avoir pressenti cela puisque, lorsqu'elle introduit Yahvé dans son discours, elle le fait à l'aide d'un serment, imitant ainsi David qui avait également introduit Dieu dans le récit à travers un serment. Le récit veut peut-être montrer, par là, la complicité qui s'établit entre l'intercesseur et le sujet-compétent, au travers de l'intercession. Le serment d'Abigaïl, au v. 26, a ceci de particulier qu'il est double – *בְּיָהוָה וּבְחַיִּיךָ*, «par la vie de Yahvé et par la vie de ta personne» – et qu'il établit de la sorte un parallèle entre Yahvé et David²¹⁸. Que le sujet-compétent soit envisagé comme une sorte de «parallèle» de Yahvé, cela honore ou flatte, mais cela responsabilise aussi. Par là, Abigaïl laisse entendre à David que, en tant que sujet-compétent, il est en mesure de ne pas tenir compte du serment qu'il a fait «par Dieu» tout en ne se mettant pas en défaut devant la Loi²¹⁹. Mais Abigaïl lui dit également que, étant situé sur le même plan que Yahvé, il est aussi tenu d'agir en conformité avec celui-ci. Le parallèle entre Yahvé et David facilite ainsi le dénouement de l'intercession.

Le serment d'Abigaïl fait aussi écho aux termes que David a employés dans son propre serment. Au v. 22, le serment appelle, au cas où il ne serait pas tenu, la vengeance divine sur les «ennemis» de David²²⁰. Or, aux vv. 26 et 29, Abigaïl mentionne les ennemis de David en précisant à chaque fois que Yahvé s'occupera d'eux. Abigaïl prend ainsi le serment de David au sé-

²¹⁶ J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 517, note là que, au v. 34, David emploie désormais le passif – «pas un mâle ne serait resté à Nabal» – alors que, dans son serment lui-même, il avait employé l'actif: «Que Dieu [...] si je laisse subsister [...] même un mâle»; ce passif serait le signe du recul que David prend ici face à son intention première.

²¹⁷ Cf. A. SCHENKER, «Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten.» In: IBID., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*. (OBO), Fribourg – Göttingen, 1991, p. 220.

²¹⁸ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. II...*, p. 502.

²¹⁹ Voir notamment Lv 5,4.

²²⁰ Le mot «ennemis» manque dans la LXX; cf. S. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Paleography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps. Second Edition, Revised and Enlarged*. Oxford, 1960, p. 199, qui voit dans ce mot un ajout rédactionnel.

rieux, mais aussi au mot, un mot qui libère David d'avoir à tenir son serment: les conséquences négatives pouvant résulter du fait que David n'aura pas tenu son serment, retomberont sur ses ennemis et non pas sur lui-même ou ses descendants²²¹. Enfin, avant de conclure, au. 31, Abigaïl établit entre Yahvé et David une relation de justice et de réciprocité: ce sera Yahvé qui paiera David de retour en lui rendant le bien qu'il a fait.

Yahvé est fréquemment mentionné dans l'intercession d'Abigaïl. C'est un adjuvant qui lui sert de référent. En outre il est constamment associé à David et en cela aussi il est adjuvant. La réaction de David le montre, qui commence aussitôt par bénir Yahvé. Mais Yahvé ne se contera pas de demeurer un adjuvant référentiel, il va agir de lui-même. Cette fois c'est le narrateur qui, au v. 38, dit que «Yahvé frappa Nabal qui mourut». Le succès de l'intercession était cependant déjà acquis: dix jours auparavant, David avait en effet renoncé à sa vengeance. L'intervention directe de Yahvé, au v. 38, ne contribue donc pas au succès de l'intercession d'Abigaïl²²². Elle donne simplement raison à Abigaïl, comme à David qui s'était rendu aux arguments d'Abigaïl²²³.

De plus, la mort de Nabal fait d'Abigaïl une femme disponible. David qui a pu reconnaître son intelligence et sa beauté (et ses richesses) s'empresse de la demander en mariage et Abigaïl s'empresse d'accepter. Le lien établi, par l'intercession, entre l'intercesseur et le sujet-compétent et si fort que l'épisode se conclut par un mariage.

²²¹ Selon D. BARTHÉLÉMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. (OBO), Fribourg – Göttingen, 1982, p. 213, cela explique l'ajout du mot «ennemis» au v. 22.

²²² Dire ainsi, comme le fait W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 181, que c'est l'intervention divine qui résout l'opposition entre la persuasion d'Abigaïl et la détermination de David, est exagéré.

²²³ Il avait accepté les présents de cette dernière, signe que sa requête elle aussi a été agréée. Cf. P.R. ACKROYD, *The First...*, p. 199.

V: L'INTERCESSION DE JOAB: 2S 14,2-20.

Il est intéressant de noter que les auteurs qui décrivent l'épisode relaté en 2S 14, recourent volontiers à un vocabulaire qui appartient au champ lexical du théâtre: il est ainsi question de «théâtre», bien sûr, de «scénario», de «scène», de «drame»¹, de «fiction dramatique», d'«auteur», d'«acteur», de «spectateur»², de «public»³, de «rôle»⁴, d'«acte»⁵, d'«entracte»⁶, de «rideaux»⁷, de «déguisement»⁸ ou de «costume»⁹, d'«intrigue»¹⁰, de «comédie»¹¹, de «tragique»¹². La liste n'est pas exhaustive, mais elle révèle

¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, pp. 293-294. En ce qui concerne le mot «scène», il peut avoir deux significations en rapport avec le théâtre: il peut traduire l'anglais «scene» et désigner la subdivision d'un acte, donc une unité dramatique; c'est ce mot-là qu'emploie W. Brueggemann. Mais il peut aussi traduire l'anglais «stage» et désigner ainsi le lieu de la représentation dramatique; or ce mot «stage», M. STERNBERG, p. 314, l'emploie précisément à propos de 2S 14,1-23.

² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David y la mujer de Tecua: 2 Sm 14 como modelo hermenéutico.» In: *Bib* 57 (1976), pp. 193-195. P.K. McCARER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. (AB) Garden City, NY, 1984, p. 345, parle quant à lui d'«actrice».

³ Cf. G.W. COATS, «Parable, Fable, and Anecdote. Storytelling in the Succession Narrative.» In: *Int* 35 (1981), p. 382.

⁴ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 255. Ou J.D. NEWSOME, p. 118.

⁵ Cf. A. SCHULZ, «Narrative Art in the Books of Samuel.» In: D.M. GUNN (ed.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*. Sheffield, 1991, p. 124.

⁶ Cf. R.P. GORDON, *1 & II Samuel...*, p. 266.

⁷ Cf. B.O. LONG, «Wounded Beginnings: David and Two Sons.» In: IBID. (ed.), *Images of Man and God*. Sheffield, 1981, p. 31.

⁸ R.D. GEHRKE, p. 312, dit ainsi de la Tequoïte qu'elle vient à la cour «disguised in a widow's mourning garments».

⁹ Cf. J. BALDWIN, p. 253; ainsi que J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 265, qui relève que la Tequoïte est «dressed in widow's weeds».

¹⁰ Pour traduire l'anglais «scheme», employé par I.J.J. SPANGENBERG, «Who is the Wise One in 2 Samuel 14:1-24?» In: W.C. van WYK (ed.), *Studies in the Succession Narrative*. Pretoria, 1986, p. 273.

¹¹ Cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* Zürich, 1974, p. 46.

¹² Cf. H. HAGAN, «Deception as Motif and Theme in 2 Sam 9-20; 1 Kgs 1-2.» In: *Bib* 60 (1979), pp. 303 et 311.

que les commentateurs n'ont pas été insensibles au jeu de rôles ou de masques présents en 2S 14.

De fait, c'est bien une mise en scène qui est rapportée dans ce chapitre: Joab enjoint à une femme de se faire passer, auprès de David, pour une veuve venue implorer la vie sauve pour son fils et cela dans le but d'amener le roi à rappeler d'exil son propre fils Absalom. Joab produit là une fiction¹³. Or dès qu'il est question de «fiction», une suspicion se fait jour et dès qu'on dit «intrigue», on a vite fait de parler aussi de «ruse» ou de «piège»¹⁴, de «manipulation»¹⁵, de «simulation»¹⁶, de «tromperie»¹⁷. Aussitôt le terrain paraît miné. Non pas que le récit se situe sur le plan du faux car la fiction peut tout à fait être médiatrice de vérité¹⁸, et ce d'autant plus que ladite fiction est une histoire qui présente un point de comparaison avec le contexte qui la produit, et qui vise à influencer sur le cours du récit. Dans ce cas, la fiction se présente aussi comme une mise en abyme, soit comme un miroir interne réfléchissant le récit par reduplication¹⁹.

Cependant, si le terrain est miné, c'est que le recours à cette mise en abyme est dû au fait que le dialogue est considéré comme étant difficile, voire bloqué. Et si Joab intervient auprès de David pour, comme le dit le v. 20, «changer la face de l'affaire», cela signifie que cette dernière, aux yeux de Joab, devait être changée, mais que, de lui-même, David n'aurait rien fait en ce sens. D'où un conflit possible. Celui qui produit la fiction quitte alors la voie directe de l'argumentation pour sortir de l'impasse et emprunte une voie indirecte, en procédant à une mise en abyme de la situation conflic-

¹³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 192.

¹⁴ Cf. A.A. ANDERSON, 2 *Samuel*. (WBC), Dallas, TX, 1989, p. 187, qui écrit que «Joab had to resort to cunning and deceit in order to "trap" David». G. BRESSAN, p. 619, observe pour sa part que David a été «preso nella abile rete tesagli dalla donna e da Joab».

¹⁵ Cf. E. BELLEFONTAINE, «Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspect of 2 Samuel 14,4-21.» In: *JSOT* 38 (1987), p. 62; ou I.J.J. SPANGENBERG, p. 276.

¹⁶ À partir du verbe anglais «to pretend», «simuler» ou «faire semblant», employé par J. HOFTIJZER, «David and the Tekoite Woman.» In: *VT* 20 (1970), p. 419.

¹⁷ Cf. D.M. GUNN, «Traditional...», p. 221.

¹⁸ C'est ce que note avec pertinence L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 202, à propos, précisément, de 2S 14. Voir aussi B.O. LONG, «Wounded...», p. 31. Et la fiction ne nuirait ainsi en rien au caractère indéniablement réel de 2S 9-20, comme le souligne J.A. WHARTON, «A Plausible Tale. Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2.» In: *Int* 35 (1981), p. 342.

¹⁹ Cf. G. ROUILLER, «Parabole et mise en abyme.» In: P. CASETTI – O. KEEL – A. SCHENKER, (ed.), *Mélanges Dominique Barthélémy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Fribourg – Göttingen, 1981, p. 321. L'auteur cite une définition de la mise en abyme selon L. DAELLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*. Paris, 1977, pp. 51-52, qui dit en fait ceci: «est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par reduplication simple, répétée ou spéculaire».

tuelle²⁰. Toutefois cela implique que le récit spéculaire proposé soit à la fois suffisamment ressemblant par rapport à la situation en question et suffisamment différent²¹. La mise en scène de Joab multiplie alors les ambiguïtés²² et accroît la complexité du texte: il devient de la sorte malaisé voire difficile, dans le cas précis, de déterminer précisément qui intercède en faveur de qui²³.

UNE INTERCESSION?

Pourtant, il n'y pas ici risque de confondre l'intercesseur avec le bénéficiaire ou le sujet-compétent. L'ambiguïté tiendrait plutôt au fait qu'il y ait pléthore d'intercesseurs et de bénéficiaires. C'est le résultat direct de ce que l'intercession opère, en 2S 14, au moyen d'une fiction mise en scène. Selon cette fiction, l'intercesseur est une mère qui intercède pour son fils auprès du roi. Mais derrière la fiction, il y a une femme qui intercède pour Absalom auprès du roi. Et enfin, derrière la mise en scène, il y a Joab qui intercède en faveur du peuple auprès du roi²⁴. Il y a là un effet d'enchâssement non seulement parce que le procédé de la mise en abyme est basé sur un tel effet²⁵, mais parce que la mise en abyme est, à son tour, mise en scène. En choisissant de mettre en scène une mise en abyme, Joab démultiplie l'effet en question et semble indiquer qu'il domine le procédé auquel il recourt.

2S 14 se déroule et se joue alors sur trois niveaux: celui de la fiction (ou de la mise en abyme), celui de la mise en scène et enfin celui du stratagème²⁶. Il y a dès lors intercession à trois niveaux, qui s'interpénètrent à l'image d'une poupée russe; avec, à chaque fois, un intercesseur et un bénéficiaire différents. Seul le sujet-compétent paraît invariable:

²⁰ Pour cette raison, entre autres, U. SIMON, «The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable.» In: *Bib* 48 (1967), p. 208, qualifie une telle fiction de «parabole juridique».

²¹ Voir G. ROUILLER, p. 324.

²² C.V. CAMP, «The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel.» In: *CBQ* 43 (1981), pp. 20-21, en relève quelques-unes.

²³ Cf. D.M. GUNN, «Traditional...», p. 221, qui signale le parallèle avec 1S 25: dans les deux cas, observe-t-il, une femme intercède; toutefois 2S 14 est un épisode plus compliqué dans la mesure où une «deception story» s'y trouve mêlée.

²⁴ Qu'on veuille bien admettre ici ces trois intercessions comme une hypothèse de départ. La démonstration viendra par la suite.

²⁵ Cf. G. ROUILLER, p. 333, note 24.

²⁶ Par «stratagème», il faut comprendre l'intention, le plan que poursuit Joab en mettant en scène la fiction.

	<i>Intercesseur</i>	<i>Sujet-compétent</i>	<i>Bénéficiaire</i>
<i>Réalité</i>	Joab	Le roi	Le peuple de Dieu
<i>Mise en scène</i>	La Téquoise	Le roi	Absalom
<i>Mise en abyme</i>	La veuve	Le roi	Le fils

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT.

David est en effet sujet-compétent dans tous les cas de figure. Aussi est-ce par lui qu'il convient de commencer. David est roi et semble ainsi disposer de la compétence nécessaire pour faire office de sujet-compétent. C'est d'ailleurs à cette compétence que la Téquoise va s'adresser pour obtenir l'énoncé d'un jugement. Les compétences du roi dans l'exercice de la justice sont cependant controversées²⁷. D'un côté on considère le roi comme étant le juge suprême, l'ultime instance d'appel en Israël²⁸, d'un autre on confine l'exercice de la fonction judiciaire du roi à des milieux particuliers, tel par exemple la cité royale, Jérusalem²⁹. Selon cette dernière hypothèse, c'est seulement lorsque le roi est lui-même partie en cause dans un litige qu'on s'adresse à lui en provenance de tout le royaume³⁰. Or en 2S 14, la Téquoise ne fait aucune référence explicite à une première instance³¹. Si elle s'adresse au roi, ce serait alors parce que celui-ci serait directement en cause dans le cas juridique qu'elle lui soumet. De fait, c'est bien du roi que Joab a à se plaindre.

Un personnage indécis et ambigu.

Si David est roi ou chef d'État, il est également père³². Il est un personnage à la fois public et privé³³. Or, en David, une telle dualité ne va pas sans

²⁷ Voir P. BOVATI, p. 159.

²⁸ Cf. par exemple, R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 234, qui cite justement 2S 14 à l'appui de ses dires.

²⁹ Ou bien Samarie, avec encore l'armée et la cour, selon H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage*. Neukirchen-Vluyn, 1984, pp. 34-35, qui relève que ces milieux échappent aux juridictions coutumières parce qu'ils ont précisément surgi avec la royauté.

³⁰ Cf. IBID., p. 38, qui se réfère aux entreprises d'Absalom en 2S 15,1-6.

³¹ Comme le souligne G.C. MACHOLZ, «Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung.» In: ZAW 84 (1972), p. 168.

³² Comme le relève J.W. WESSELIUS, «De wijze vrouwen in 2 Samuël 14 en 20.» In: NTT 45 (1991), pp. 94-95.

³³ Cf. D.M. GUNN, *The Story of King David. Genre and Interpretation*. (JSOT Supp. 14), Sheffield, 1978, p. 89.

conflit³⁴. Le problème surgit en effet, pour lui, dès qu'il s'agit de savoir comment concilier intérêts publics et intérêts privés³⁵. En David, le cœur s'oppose à la raison³⁶, la compassion du père s'oppose aux devoirs du roi³⁷. David est ainsi faible envers ses fils³⁸ et, par là-même, lent à décider³⁹. Il ne réagit ainsi pas, en 2S 13, au viol de Tamar par Amnon, ni au meurtre d'Amnon par Absalom, quand bien même, dans ce dernier cas, il lui incombe d'assurer la vengeance du sang⁴⁰. C'est donc un David hésitant, incapable de décider entre intérêts privés et intérêts publics, incapable de soumettre ses intérêts privés aux intérêts publics⁴¹, que le lecteur rencontre au début de 2S 14. De ce fait, David apparaît comme un sujet-compétent indécis, faible, ambigu⁴². David est un personnage complexe, mais rien n'oblige à opérer un choix dans les différentes facettes du personnage⁴³.

³⁴ Voir à ce sujet, K.R.R. GROS LOUIS, «The Difficulty of Ruling Well: King David of Israel.» In: *Semeia* 8 (1977), p. 23.

³⁵ Cf. B.O. LONG, «Wounded...», p. 31.

³⁶ Cf. D.F. PAYNE, p. 222.

³⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 196.

³⁸ Cf. D.F. PAYNE, p. 221.

³⁹ Cf. P.K. McCARTER, «“Plots, True or False.” The Succession Narrative as Court Apologetic.» In: *Int* 35 (1981), p. 365.

⁴⁰ D'une part, parce qu'il est le roi, selon H. GRESSMANN, «The Oldest History Writing in Israel.» In: D.M. GUNN (ed.), *Narrative and Novella...*, p. 34; d'autre part, parce qu'il est le père de la victime, c'est-à-dire son parent le plus proche, selon H. HAGAN, p. 311.

⁴¹ Cf. K.R.R. GROS LOUIS, p. 23.

⁴² Cf. T. ISHIDA, «Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis.» In: IBID. (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*. Winona Lake, IN, 1982, p. 181.

⁴³ Cf. L.G. PERDUE, «“Is There Anyone Left of the House of Saul...?” Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative.» In: *JSOT* 30 (1984), p. 80. Cela vaut aussi pour les autres personnages de 2S 14. Pourtant, comme l'unique référence aux événements qui composent l'histoire de David, se trouve dans le récit lui-même, certains auteurs ont entrepris de repérer, à l'intérieur même du texte, des couches rédactionnelles distinctes selon qu'elles seraient en faveur du roi ou contre lui; c'est le cas de R. BICKERT, «Die List Joabs und der Sinneswandel Davids. Eine dtr bearbeitete Einschaltung in die Thronfolgeerzählung: 2 Sam. xiv 2-22.» In: J.A. EMERTON, *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. (VT Supp. 30), Leiden, 1979, pp. 30-51. On ainsi tenté de dégager de David un portrait soit négatif, soit positif; cf. par exemple et respectivement L. DELEKAT, «Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung.» In: F. MAASS (Hrsg.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost, zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, am 30. November 1966 gewidmet*. Berlin, 1967, pp. 26-36; ou F. CRÜSEMANN, *Das Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn, 1978, pp. 180-193. Cependant, il n'y a pas de raison, comme le relève R.P. GORDON, 1 & 2

Encore faut-il pouvoir arriver à les cerner. L'histoire de David est en effet longue car elle ne couvre pas moins de 40 chapitres de la Bible⁴⁴: comme personnage, David apparaît jeune et berger en 1S 16 pour mourir roi et vieux en 1R 2. Le matériau est donc abondant et les occasions de décrire David sont nombreuses. La complexité du personnage s'explique dès lors déjà par l'évolution des événements et des facteurs psychologiques⁴⁵.

Si David est un personnage difficile à saisir⁴⁶, 2S 14 est cependant le seul chapitre de toute l'histoire de David où celui-ci est uniquement désigné par son titre de roi et jamais par son nom propre. Sa position de pouvoir s'en trouve soulignée⁴⁷. Cela convient à un chapitre où la fonction de David est avant tout celle d'un sujet-compétent, c'est-à-dire d'un homme de pouvoir. Il y a au moins une ambiguïté que le narrateur a voulu lever: 2S 14 identifie David à sa fonction de sujet-compétent.

Il n'en demeure pas moins que les motifs qui animent le roi ne sont pas clairs⁴⁸. De fait, le narrateur se retire derrière les personnages⁴⁹ et les événements. Il montre les personnages agir et parler, mais il laisse au lecteur le soin de découvrir leurs motivations⁵⁰. David représente ainsi une énigme pour le lecteur⁵¹. Bien qu'au début de 2S 14, David soit un personnage connu, le lecteur ne peut rien tenir pour assuré⁵². Il en résulte évidemment un suspense certain et un grand intérêt pour le débat intérieur du personnage⁵³. C'est qu'en effet, l'indécision, l'ambiguïté, la dualité du sujet-compétent est à la source du conflit qui, en 2S 14, va susciter une intercession car

Samuel..., p. 87, de supposer qu'un auteur biblique soit inapte à porter un regard différencié sur ses personnages et donc incapable de faire vivre un personnage complexe.

⁴⁴ Il n'est pas affirmé ici que tous ces chapitres soient de la même main, néanmoins le lecteur qui rencontre David au début de 2S 14 a déjà fréquenté le personnage au cours de 29 chapitres, qui ont contribué à façonner son portrait.

⁴⁵ Cf. R.A. CARLSON, p. 184.

⁴⁶ Cf. C. CONROY, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*. Roma, 1978, p. 105.

⁴⁷ Cf. J.W. WESSELIUS, «De wijze...», p. 95.

⁴⁸ Cf. C.V. CAMP, p. 15.

⁴⁹ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois, I-II.» In: *RB* 83 (1976), p. 329.

⁵⁰ Cf. C. CONROY, *Absalom...*, p. 105.

⁵¹ En cela, David, le sujet-compétent, est bien le reflet de son histoire, une histoire qui n'impose aucune conclusion; cf. R.N. WHYBRAY, p. 36.

⁵² Cf. W. BRUEGGEMANN, *David's Truth in Israel's Imagination & Memory*. Philadelphia, 1985, p. 84.

⁵³ Cf. *IBID.*, p. 47.

ce conflit est précisément un conflit intérieur, en l'occurrence un conflit de devoirs⁵⁴.

LE CONFLIT OU LA SITUATION DÉFAVORABLE.

Il faut commencer par rappeler quelques faits. 2S 13 relate comment Amnon, fils aîné de David⁵⁵, viole sa demi-soeur Tamar et comment le frère de celle-ci, Absalom, se met dès lors à haïr Amnon pour finir, deux ans plus tard, par le tuer; ensuite de quoi il s'enfuit chez le roi de Geshour, son grand-père maternel, où il demeure trois ans. Ces faits sont indiscutables. Par contre, lorsqu'il s'agit de déterminer l'attitude de David à leur égard, les choses sont moins certaines. Le dernier verset de 2S 13 livre bien quelques informations à ce sujet, mais il présente des difficultés d'interprétation qui ont donné lieu à des traductions qui varient presque du tout au tout.

2S 13,39

וַתֵּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת אֶל-אֲבִישׁוֹן כִּי-נָחַת עַל-אֲמִנֹן כִּי-נָחַת, tel apparaît en effet le texte massorétique de 2S 13,39. Une première difficulté grammaticale tient au fait que וַתֵּכַל demande un sujet féminin. La solution la plus couramment admise considère le mot דָּוִד, «David», comme fautif et propose de lire à la place רוּחַ, «esprit», un mot féminin dont la graphie consonnantique ressemble à celle de דָּוִד, «David»⁵⁶. Ensuite, comme le verbe n'a pas de complément d'objet direct dans la phrase, וַתֵּכַל est considéré comme un *qal*, וַתֵּכַל, «cessa», et non pas comme, selon le texte massorétique, un *piel*, וַתֵּכַל, «fit cesser»⁵⁷. Enfin si l'on retient que les vv. 38-39 du chapitre 13 appartiennent en fait à l'épisode développé au chapitre 14⁵⁸, seul chapitre de l'histoire de David où le nom «David» n'apparaît pas, on peut penser que la présence du mot דָּוִד, en 13,39, est fautive. Ainsi, les trois premiers mots de ce verset peuvent se traduire de la manière suivante: «et l'esprit du roi cessa...»⁵⁹. La traduction de 2S 13,39 devient alors: «et l'esprit du roi cessa

⁵⁴ Cf. R.P. GORDON, *1 & 2 Samuel...*, p. 267.

⁵⁵ Selon 2S 3,2.

⁵⁶ Et ce d'autant plus que l'ordre de la séquence דָּוִד הַמֶּלֶךְ, «David roi», est inhabituel; cf. S.R. DRIVER, *Notes...*, p. 305.

⁵⁷ Cf. A.A. ANDERSON, p. 184.

⁵⁸ Cf. Cf. P.R. ACKROYD, *The Second Book of Samuel*. Cambridge – London – New York – Melbourne, 1977, p. 130.

⁵⁹ Cette lecture est d'ailleurs confirmée aussi bien par la LXX dans la recension de Lucien qui a καὶ ἐκόπασεν τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως, que par 4QSam^a de Qumran qui lit וַתֵּכַל הַמֶּלֶךְ...; cf. P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 338.

de sortir vers Absalom car il s'était consolé au sujet d'Amnon vu qu'il était mort». Cela signifierait que la colère de David à l'égard d'Absalom se serait apaisée et cela impliquerait que *עַל־אַבְסָלוֹם כִּי־לֵב הַמֶּלֶךְ*, «car le coeur du roi (était) sur Absalom», au verset suivant, en 2S 14,1, voudrait dire à son tour que le roi aspirerait au retour d'Absalom⁶⁰.

Cette interprétation ne fait toutefois pas l'unanimité, non plus cette fois pour des motifs de critique textuelle, mais pour des questions de cohérence du récit. On a ainsi observé que le v. 13,39, en affirmant que David s'est consolé de la mort d'Amnon, contredit le v. 13,37 qui, pour sa part, affirme que le roi est «continuellement» en deuil à cause d'Amnon⁶¹. D'autre part, on a également fait observer que l'expression *לִיצֵאתָ*, «sortir vers», peut dénoter l'affection au moins aussi bien que l'aversion et que le verbe *נִחַם* au *nifal* est équivoque et signifie tantôt «se consoler», tantôt «s'échauffer», tandis qu'au v. 14,1, la préposition *עַל*, «sur», indique l'hostilité plutôt que l'amitié⁶². En conséquence 2S 13,39 – 14,1 révélerait non pas un penchant secret du roi pour Absalom, mais plutôt une attitude hostile⁶³. On a même été plus loin et considéré que 13,39 voudrait dire que David a en fait le projet de sortir en campagne contre Absalom⁶⁴. L'argument principal avancé en faveur de cette thèse est alors le suivant: si David aspirait à revoir Absalom, Joab n'aurait eu aucune peine à encourager le roi *directement* en ce sens.

Pourquoi une intervention indirecte?

Or d'autres explications au caractère indirect de l'intervention ont été avancées. On a ainsi observé que conseiller un puissant présente toujours un risque⁶⁵. Toutefois, on a aussi relevé que David sait accepter la critique⁶⁶,

⁶⁰ C'est, entre autres, l'interprétation de J. HOFTIJZER, p. 419.

⁶¹ Cf. H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. (ICC), Edinburgh, 1961, p. 332.

⁶² Cf. K. JONGELING, «Joab and the Tekoite Woman.» In: *JbEOL* 30 (1987-88), p. 118.

⁶³ Pour ces arguments, voir A. CAQUOT, «Un point difficile du discours de la Téquoise (II Samuel 14,13-15).» In: D. GARRONE – F. ISRAEL (a cura di), *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*. Brescia, 1991, p. 25, note 62.

⁶⁴ C'est le point de vue de J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. Volume I. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*. Assen, 1981, p. 126, qui se réfère à un propos de K. Jongeling, non encore publié à l'époque. Cf. K. JONGELING, p. 121. Le texte massorétique n'exclut pas une telle interprétation – cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 252 – bien que, par exemple, J.W. WESSELIUS, «De wijze...», p. 94, émette des réserves à cet égard.

⁶⁵ De fait, comme le relève U. SIMON, p. 223, lorsque la Téquoise dévoile son jeu à David, au v. 13, la formulation est aussi indirecte. En outre, d'un point de vue historico-sociologique, on a également relevé, qu'en Orient, il valait mieux assurer ses arrières lorsque l'on se

comme en témoigne sa réaction face à Nathan en 2S 12; encore que ce dernier soit revêtu de l'autorité d'un prophète, ce que Joab n'est pas. Malgré cela, il paraît peu vraisemblable que Joab ait à craindre David. On peut même se demander, vu que David finit par deviner la patte de Joab derrière la démarche de la Tequoise pourtant sage et habile, si le recours à cette dernière a bien pour but, dans l'esprit de Joab, de lui permettre de rester dans les coulisses.

De fait, rien ne dit que Joab ait l'intention de demeurer constamment en retrait⁶⁷. Il est tout à fait admissible qu'il souhaite ne l'être que l'espace d'un moment, le temps de laisser David mordre à l'hameçon. Si Joab recourt à une fiction, c'est alors tout simplement parce que c'est plus efficace, vu qu'elle permet d'amener David à prononcer un verdict sans se douter qu'il était concerné⁶⁸. Or il faut, pour ce faire, que David ne devine pas tout de suite qu'il s'agisse d'une fiction. Le recours à une voie indirecte, à un tiers, qui plus est à une femme, présente dès lors un avantage.

Une autre raison⁶⁹, plus subtile peut-être, peut encore rendre compte du recours à la fiction. L'intervention de Joab serait indirecte et donc compliquée parce que requise par une situation elle-même compliquée⁷⁰. L'intervention serait indirecte parce que répondant au caractère flou, imprécis, indécis de la situation initiale. Face à un David ambigu, Joab opérerait, à son tour, pour la voie détournée. Son intervention s'adapterait au tempérament du sujet-compétent. Le caractère indirect de l'intervention de Joab n'est donc pas une preuve dirimante de ce que David ait voulu marcher contre Absalom. Certains commentateurs sont même arrivés à une conclusion diamétrale-

permettait de vouloir donner des conseils au roi; voir ce que dit à ce sujet F. STOLZ, p. 250. W. BRUEGGEMANN, *First...*, pp. 291-292, décrit d'ailleurs David comme étant fier, obstiné et impulsif; ce qui rejoint le jugement de R.N. WHYBRAY, p. 37, qui voit en David un roi à la fois calculateur et passionné.

⁶⁶ Cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand...*, p. 188.

⁶⁷ J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 267, estime même qu'il était probablement dans le but de la plaidoirie de la Tequoise que David discernât la main de Joab car cela devait être, aux yeux du roi, typique de la manière dont Joab interférait dans les affaires du pays.

⁶⁸ Cf. G. BRESSAN, p. 611.

⁶⁹ H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 331, suppose même une troisième explication au caractère indirect de l'intervention de Joab: il pense que le v. 19 permet de d'imaginer une intervention antérieure, directe celle-là, qui aurait échoué. D'où le recours de Joab à une voie plus tortueuse cette fois-ci.

⁷⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 193, qui donne alors aux mots «pour retourner la face de l'affaire», לְבַעֲבֹר סִבָּב אֶת־פְּנֵי הַדָּבָר, du v. 20, le sens de: «pour déguiser l'affaire», «présenter l'affaire en biais». La Tequoise avouerait là à David que Joab voulait manipuler le roi et lui dissimuler ses intentions occultes.

ment opposée, à savoir que Joab n'aurait rien pu tenter si la disposition de David envers Absalom n'était pas devenue favorable⁷¹.

Un sujet-compétent hostile?

Sans aller jusque-là, il faut bien constater que d'autres objections existent à l'encontre de la thèse qui prétend que David ait voulu sortir contre Absalom. Il y a d'abord la question des trois ans. On ne s'explique en effet pas pourquoi David aurait attendu si longtemps avant de se décider à marcher contre son fils, le temps ne faisant là que rendre les choses plus difficiles⁷². Il est vrai que, selon 2S 13,23, Absalom a, lui, attendu deux ans avant de tuer Amnon. Mais, le texte n'indique nulle part pas qu'il ait pu aimer son demi-frère aîné, son rival donc. En revanche, la réaction de David à la mort d'Absalom va révéler un authentique amour paternel⁷³.

La clef du problème se trouve peut-être en 2S 14,20, où la Téqoïte avoue à David que, à travers sa démarche à elle, Joab est intervenu לְכַעְבוֹר סִבֵּב, «pour retourner la face de l'affaire». Joab a donc voulu changer quelque chose, une situation jugée par lui défavorable. Joab ne s'est pas contenté de pousser à la roue, il a voulu en modifier la direction, sinon, effectivement toute la mise en scène de 2S 14 ne rimerait pas à grand-chose⁷⁴. On ne peut donc dire qu'en 14,1 David est, de lui-même, disposé à faire revenir Absalom de son exil. Pourtant, après ces trois ans, quelque chose est sans doute devenu perceptible chez David en ce qui concerne ses sentiments à l'égard d'Absalom; quelque chose qui a dû pousser Joab à intervenir à ce moment-là.

⁷¹ Cf. K.A. LEIMBACH, p. 180, qui remarque, cependant, que le texte ne dit pas clairement que l'attitude de David envers Absalom ait changé de manière favorable.

⁷² Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 252. Il est vrai que J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 126, prétend que la question des trois ans constitue, au contraire, un argument en faveur de sa thèse. Toutefois, il se contente de l'affirmer, sans expliquer pourquoi. H.W. HERTZBERG, *1 & 2 Samuel...*, p. 331, estime à ce propos que trois ans, c'est assez pour guérir certaines plaies. Pourtant, comme le note K. JONGELING, p. 116, c'est pendant deux ans que David refusa de revoir Absalom de retour à Jérusalem.

⁷³ A. CAQUOT, p. 25, note 62, rejette l'argument en disant que «il est peu probable que les deux passages [2S 13,38 – 14,1 et 2S 19,1] soient de la même plume» et que «dans le contexte proche, 14,24 note bien l'aversion que David ressent à l'égard du meurtrier». Pourtant, dans le contexte même de 2S 14, David non seulement réadmet Absalom à la cour, mais, au v. 33, il l'embrasse.

⁷⁴ E. WÜRTHEIN, *Die Erzählung...*, p. 46, semble pourtant suggérer quelque chose de la sorte puisqu'il met en doute l'utilité de cette comédie vu que, selon lui, en 13,39, David était déjà tout à fait favorable à Absalom.

La colère de David envers Absalom s'est sans doute peu à peu apaisée sous l'effet conjugué du temps et de l'amour paternel⁷⁵, mais son devoir l'empêche de faire revenir le fils meurtrier⁷⁶. David est incapable de trancher entre son rôle de père et son rôle de roi. Là, c'est-à-dire en David lui-même, est bien l'impasse, là est la situation initiale défavorable. 2S 14 présente ainsi le cas particulier d'une intercession dont la raison d'être n'est pas objective ou évidente. En Gn 44, 1S 19, 1S 25 ou Est 5-7, le lecteur sait quelle est la situation défavorable de départ, sait quelle est la menace, sait tout de suite pourquoi et pour qui l'intercesseur intervient. Or, en 2S 14, cette évidence, cette objectivité de la situation défavorable fait défaut. C'est donc dans la subjectivité des personnages qu'il faut chercher une appréciation de cette situation, en premier lieu chez celui qui a jugé bon d'intervenir: Joab.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR.

Pourtant, avec Joab le lecteur se trouve à nouveau en face d'un personnage dont les motivations ne sont pas explicitées⁷⁷. Comme Joab est uniquement caractérisé à l'aide de ses actes et de ses paroles⁷⁸, c'est alors en examinant ces derniers – en particulier la réaction de Joab aux résultats de son intercession – que le lecteur pourra se faire opinion quant aux motifs qui ont amené Joab à intervenir auprès de David pour qu'Absalom soit rappelé à Jérusalem⁷⁹.

⁷⁵ Cette interprétation se trouve d'ailleurs appuyée par la LXX, qui traduit ainsi 2S 13,39: «l'esprit du roi cessa de sortir contre Absalom car il fut consolé au sujet d'Amnon de ce qu'il était mort».

⁷⁶ Cf. P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 344, qui estime que David, tout en n'aspirant pas à revoir Absalom, a renoncé à marcher contre lui.

⁷⁷ Cf. T. ISHIDA, p. 182. K. JONGELING, p. 122, pense que la question reste posée; et D.M. GUNN, *The Story...*, p. 94, estime même que les motivations de Joab sont encore plus cachées que celles de David.

⁷⁸ Cf. J.J. JACKSON, «David's Throne: Patterns in the Succession Story.» In: *CJT* 11 (1965), p. 185.

⁷⁹ On est pourtant allé chercher ces motifs en dehors de Joab lui-même en situant, par exemple, la raison d'être de son intervention au niveau de l'histoire de la rédaction et on a ainsi déclaré que la relation de l'intervention de Joab, en 2S 14, avait pour but de déculpabiliser David du désastre que le retour d'Absalom a entraîné et d'en transférer la responsabilité sur Joab. Voir, par exemple, P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 344; ou bien E. WÜRTHEIN, *Die Erzählung...*, p. 47. Ceux qui avancent cette explication considèrent l'initiative de Joab des plus mal avisées parce qu'elle va entraîner un désastre, et jugent naturellement 2S 14 comme étant hostile à Joab; cf. I.J.J. SPANGENBERG, p. 275; R. BICKERT, p. 48; D.M. GUNN, *The Story...*, p. 100; ou bien D.F. PAYNE, p. 223. Pourtant, on a aussi pu estimer, comme le fait H. SCHNABL, *Die «Thronfolgeerzählung David's».* *Untersuchung zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzung und*

Joab est donc le deuxième personnage de l'histoire de David, et ce à double titre⁸⁰. D'abord en raison de la place qu'il occupe dans le récit: il est le seul personnage, à part David, à couvrir de son ombre toute l'histoire de la succession⁸¹. Ensuite en raison de la place qu'il occupe dans la société: il est le commandant en chef de l'armée de David⁸². Si les premier et second personnages du récit sont aussi les premier et second personnages de l'État, on peut s'attendre à ce que leur relation, au cours du récit, soit marquée par la question de la direction de l'État; tout comme on peut s'attendre à ce que la question politique constitue un thème crucial pour le récit⁸³. Significativement, Joab entre en scène en 2S 2,13⁸⁴, soit au moment où David est fait roi de Juda à Hébron⁸⁵, tandis qu'il quitte la scène en 1R 2, avec la mort de David⁸⁶, une fois Salomon au pouvoir. Joab est donc associé à David roi.

Cette association, au sommet de l'État, ne va pas sans friction⁸⁷. Non pas, comme on l'a parfois laissé entendre, que Joab ait été ambitieux au point de viser la couronne⁸⁸. Bien que ou parce que parent de David⁸⁹, Joab demeure en effet loyal à la couronne⁹⁰. Si il y a tension entre les deux hommes, c'est plutôt quant à la manière de gouverner⁹¹. Or comme David montre là des

Intention von 2Sam 21, 1-14; 9-20; 1Kön 1-2. Regensburg, 1988, p. 124, que rien ne prouve que 2S 14 soit d'une main hostile à Joab.

⁸⁰ Cf. T. ISHIDA, p. 182, ou J.W. WESSELIUS, «Joab's...», p. 336. La formule «histoire de la succession», malgré ses limites, est ici employée en raison de son caractère d'expression consacrée.

⁸¹ Comme le dit si bien G.G. NICOL, «The Wisdom of Joab and the Wise Woman of Tekoa.» In: *StuTh* 36 (1982), p. 101.

⁸² Cf. 2S 8,16.

⁸³ D.M. GUNN, *The Story...*, p. 88, estime d'ailleurs, à cet égard, que la question politique est bien au centre de l'histoire de la succession.

⁸⁴ En fait, le nom de Joab apparaît, pour la première fois, déjà en 1S 26,6, mais de manière seulement accessoire. Le personnage n'est pas présent. David s'adresse en effet là à Abishai, dont il est dit alors qu'il est le frère de Joab.

⁸⁵ Cf. T. ISHIDA, p. 177.

⁸⁶ Cf. J.W. WESSELIUS, «Joab's...», p. 337.

⁸⁷ Cf. D.M. GUNN, «Traditional...», p. 215.

⁸⁸ Contre T. ISHIDA, p. 185

⁸⁹ Joab est le neveu de David. Selon 2S 2,18, Joab, Abishai et Asahel sont trois frères qui ont pour mère Serouyah; ce que confirme 1Ch 2,16, qui précise en outre que Serouyah est sœur de David.

⁹⁰ Cf. G.G. NICOL, p. 101.

⁹¹ Cf. L.G. PERDUE, p. 71.

signes de faiblesse⁹², la part de Joab aux affaires de l'État se révèle décisive; au point qu'on a pu dire que Joab est devenu l'homme fort du royaume⁹³, celui qui le gouverne *de facto*⁹⁴, celui-là même à qui David doit son royaume⁹⁵. Alors que David est handicapé par son incapacité à concilier intérêts privés et publics, Joab place les intérêts de l'État par-dessus tout⁹⁶. La loyauté de Joab est en fait une loyauté envers le roi et non envers la personne de David⁹⁷.

Joab est loyal à la couronne au point d'être impitoyable lorsqu'il s'agit d'affermir le trône⁹⁸. Il ne songe pas, on le répète, à prendre le pouvoir pour lui-même⁹⁹. En 1R 1, face à un David sénile, il soutient alors Adoniah, l'héritier «naturel». On a dit que, en contribuant ainsi à précipiter l'avènement de ce dernier, Joab veut l'obliger et en faire une marionnette entre ses mains¹⁰⁰. L'épisode de 2S 14 a d'ailleurs été donné en exemple à l'appui d'une telle thèse. Une des motivations qui ont été avancées pour expliquer l'intervention de Joab est en effet la suivante: Joab agirait pour se concilier les faveurs d'Absalom et en faire ainsi son obligé en vue du jour où celui-ci devrait succéder à son père¹⁰¹.

⁹² On a vu que David montre envers ses propres fils une sentimentalité larmoyante qui finit par mettre l'État en danger; cf. R.N. WHYBRAY, p. 38. Ou bien, en 2S 10-11, c'est Joab qui mène, avec succès, les guerres du roi alors que ce dernier reste en son palais de Jérusalem; cf. T. ISHIDA, p. 184.

⁹³ Cf. IBID.

⁹⁴ Cf. J.C. VANDERKAM, 531.

⁹⁵ Cf. D.M. GUNN, *The Story...*, p. 94, qui remarque l'ironie contenue à ce propos dans la formule «qui y a-t-il entre moi et vous, fils de Serouyah?», employée par David en 2S 16,10, quand la réponse est précisément «tout!».

⁹⁶ Cf. H.J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*. Gütersloh, 1994, p. 347.

⁹⁷ Cf. R.N. WHYBRAY, p. 41.

⁹⁸ Cf. L.M. MUNTINGH, «The Role of Joab in the Succession Narrative.» In: W.C. van WYK (ed.), *Studies in the Succession Narrative*. Pretoria, 1986, p. 207. De fait, Joab n'hésite pas à se couvrir les mains de sang, même de celui du fils du roi.

⁹⁹ Il ne s'agit pas de nier que, comme le dit G. BRESSAN, p. 611, Joab puisse être ambitieux. Il est ainsi vrai que, lorsque, une fois écrasée la rébellion d'Absalom, David nomme Amasa chef de son armée, Joab n'hésite pas à tuer pour retrouver son commandement. Toutefois, devant l'incapacité d'Amasa, Joab a pu se sentir plus apte à servir les intérêts de l'État; de fait, Joab matraqua sans trop de difficultés la révolte de Shéba, et sauvera une fois de plus le trône de David.

¹⁰⁰ Cf. T. ISHIDA, p. 185.

¹⁰¹ Cf. IBID., p. 183; ou bien déjà G. BRESSAN, p. 611.

Les intentions de l'intercesseur.

Joab a-t-il réellement une telle intention? L'examen des résultats de l'intervention du personnage va ici se révéler utile. Joab a-t-il dès lors agi en faveur d'Absalom? Certes, il oeuvre pour que celui-ci puisse revenir à Jérusalem, mais une fois ce point acquis, Joab se désintéresse du sort d'Absalom. Il refuse ensuite d'intercéder en faveur de ce dernier auprès de David afin que le roi le réadmette à la cour¹⁰². Si l'objectif de Joab est la réconciliation entre David et Absalom¹⁰³, on ne s'explique guère ce comportement¹⁰⁴. L'attitude de Joab démontre, au contraire, qu'il doit approuver la décision de David de confiner Absalom dans ses quartiers¹⁰⁵.

Il faut dès lors admettre que la réconciliation entre le roi et son fils n'est pas le souhait de Joab, pas plus que lui-même n'est l'homme d'Absalom¹⁰⁶. Ce que Joab désire, en intervenant en 2S 14,2, c'est le retour d'Absalom à Jérusalem et rien d'autre. De fait, lorsqu'aux vv. 21-22, il apprend de la bouche de David que la roi a permis cela et donc que sa démarche a abouti, il «bénit le roi», וַיְבָרֵךְ אֶת־הַמֶּלֶךְ, et lui dit: «aujourd'hui ton serviteur sait que j'ai trouvé grâce à tes yeux, mon seigneur le roi, *puisque le roi a exécuté la parole de son serviteur*», אֲשֶׁר־עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת־דְּבַר עַבְדִּי. Joab exprime là sa reconnaissance au roi d'avoir été exaucé, c'est-à-dire d'avoir pu obtenir ce qu'il voulait¹⁰⁷.

On a objecté à cela que le v. 24, dans lequel David ordonne qu'Absalom se retire en sa maison sans paraître devant le roi, contient une reculade de David par rapport à ce qu'il vient de concéder à Joab¹⁰⁸. Cependant, David ne se dédit aucunement. Au v. 21, en effet, il n'a accordé à Joab que le retour d'Absalom, rien de plus. En outre, le *waw* consécutif du premier mot

¹⁰² Cf. C. CONROY, *Absalom...*, p. 111.

¹⁰³ Cf. L. ALONSO ACHÖKEL, «David...», p. 193.

¹⁰⁴ Cf. B.O. LONG, «Wounded...», p. 32, par exemple. A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 507, n'expliquent cela que par l'attribution des vv. 28-33 à une autre main que celle de l'auteur des vv. 1-14.

¹⁰⁵ Pour J.T. WILLIS, p. 366, cela indiquerait ainsi combien Joab est soucieux de respecter les ordres du roi.

¹⁰⁶ Cf. G.G. NICOL, p. 100. Contrairement ainsi à ce qu'affirme G. ROBINSON, p. 227, ce n'est en effet pas, dans l'état actuel du texte, au moment où la Téquoise fait, au v. 13, allusion à Absalom que David devine la patte de Joab derrière la démarche de la femme.

¹⁰⁷ Cf. K. GUTBROD, *Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel*. Stuttgart, 1958, p. 173, qui souligne que Joab a atteint son but. Contre J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 126, pour qui l'intervention de Joab, en ayant obtenu le retour d'Absalom sans la réconciliation avec David, n'aurait connu qu'un demi-succès.

¹⁰⁸ R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 269, dit à cet égard que David a eu le dernier mot.

du v. 24, וַיֹּאמֶר, «(et) il dit», n'impose pas une nuance adversative. Joab n'a donc qu'un seul but en tête: faire revenir Absalom à Jérusalem.

Pour quelle raison alors? C'est évidemment plus délicat à établir. Si Joab n'intervient pas en faveur d'Absalom, on doit dès lors supposer qu'il intervient en faveur de cet État qu'il a largement contribué à créer. Faut-il pour autant conclure que, s'il intervient en faveur de l'État, c'est parce qu'il juge ce dernier orphelin sans la présence de l'héritier présomptif¹⁰⁹ et qu'il voit donc, malgré tout, en Absalom le futur roi? Pourtant, David a d'autres fils, d'autres héritiers et, en outre, on en revient toujours au fait que Joab, réticent à toute réconciliation entre David et Absalom, n'est pas l'homme de ce dernier. De fait, Joab ne voit pas en Absalom le successeur du roi, mais plutôt l'adversaire du roi, Absalom étant devenu, comme on le verra, le rival de David¹¹⁰.

Si en souhaitant faire revenir Absalom, Joab ne veut pas lui rendre service, c'est qu'il a plutôt pour objectif de le neutraliser¹¹¹. Comme David lui-même est incapable d'agir face à son fils, Joab tire profit d'un changement dans les sentiments du roi à l'égard d'Absalom pour organiser le retour de ce dernier à Jérusalem. Si Joab peut espérer qu'Absalom soit plus facilement contrôlable à Jérusalem, il doit aussi redouter une réconciliation entre David et son fils. Cela explique la réticence de Joab à s'entremettre pour favoriser le retour d'Absalom à la cour. Une réconciliation risquerait d'annihiler tout effort de neutraliser Absalom. Les faits finiront d'ailleurs par donner raison à Joab: en permettant à Absalom de quitter Jérusalem, David, en 2S 15,9, va donner l'occasion à son fils d'échapper au contrôle royal et de pouvoir ainsi mettre sur pied sa rébellion¹¹².

Joab, en intervenant pour obtenir le retour d'Absalom, joue alors sur le fil du rasoir. Cela aussi rend compte du fait que Joab agit au moment où les sentiments de David à l'égard d'Absalom sont devenus ambivalents. D'une part, il profite de ce que l'attitude de David envers Absalom se soit adoucie pour faire revenir le banni à Jérusalem alors que, d'autre part, il tire parti de ce que le roi n'est pas encore prêt à pardonner à son fils. En outre, Joab connaît bien David – au point de pouvoir, en certaines occasions, anticiper

¹⁰⁹ Voir, par exemple, D.F. PAYNE, p. 222.

¹¹⁰ C'est, avec des nuances et en y appliquant les théories de René Girard sur le mimétisme, la thèse que soutient H.J.L. JENSEN, «Desire, Rivalry and Collective Violence in the 'Succession Narrative'». In: *JSOT* 55 (1992), pp. 39-59.

¹¹¹ Cf. K.R.R. GROS LOUIS, p. 31, pour qui il est de l'intérêt public, aux yeux de Joab, d'oeuvrer en ce sens.

¹¹² Cf. G.G. NICOL, p. 104.

ses actions ou réactions¹¹³ – et sait devoir redouter sa faiblesse envers ses fils¹¹⁴. C'est pourquoi la «neutralisation» d'Absalom ne peut passer par une élimination pure et simple de ce dernier. Si Absalom est perçu en effet, par Joab, comme une menace mortelle pour le pouvoir royal, ce ne sera que lorsque cette menace sera devenue intolérable, que Joab n'hésitera pas, en 2S 18,14-15, à tuer Absalom, en désobéissant pour la première fois au roi¹¹⁵.

En 2S 14, et aussi puissant qu'il soit, Joab demeure clairement subordonné à celui que le chapitre présente exclusivement comme étant le roi, ainsi que le montre, au v. 22, la déférence avec laquelle il s'adresse à David. Il ne peut ordonner au roi de faire revenir Absalom, pas plus qu'il ne peut prendre sur lui-même de rappeler Absalom à l'insu du roi. Il faut en effet que Joab puisse apporter à Absalom le consentement du roi à son retour car c'est bien David qu'Absalom a fui et non pas Joab. Contrairement à ce que certains ont pu affirmer¹¹⁶, Joab n'est pas «indépendant» du roi, du moins pas en 2S 14. Dans le cas présent, il doit donc solliciter, intercéder pour obtenir ce qu'il veut¹¹⁷. C'est lui qui, en 2S 14, est l'intercesseur¹¹⁸. C'est lui qui va intervenir, librement, pour débloquer une situation dans l'impasse. Du reste, bien que Joab soit un personnage déjà très connu, il est répété, au v. 1, qu'il est le «fils de Serouyah», comme s'il fallait un élément nouveau pour débloquer la situation.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE.

Si Joab intercède, en 14,2, c'est en faveur de l'État ou, comme le texte le dit lui-même au v. 13, en faveur du «peuple de Dieu»¹¹⁹, soit en faveur de cet intérêt à la fois politique et théologique que représente le Royaume d'Israël. Ne pas rappeler Absalom à Jérusalem, c'est non seulement, selon les dires de la Téqoïte en ce v. 13, «penser contre le peuple de Dieu», mais c'est

¹¹³ Cf. J.J. JACKSON, p. 188. On en a un bel exemple, en 2S 11,18-21, où Joab prévoit même ce que seront les paroles de David à l'annonce de la mort d'Urie.

¹¹⁴ Cette connaissance, en 14,1-2, permet à Joab de deviner les sentiments du roi et d'aller au-devant de ses désirs; cf. E. WÜRTHEIN, *Die Erzählung...*, p. 47.

¹¹⁵ Lorsqu'en 2S 3,26-27, Joab tue Abner, il n'agit pas contre les ordres de David, mais *seulement* «sans que David le sache», וְדָוִד לֹא יָדָע, comme le souligne le texte.

¹¹⁶ Voir, par exemple, J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 265.

¹¹⁷ Comme le souligne H.J. STOEBE, *Das zweite...*, p. 341, Joab n'est pas un prophète et n'est donc pas dans la position de force qui fut celle de Nathan en 2S 12.

¹¹⁸ Cf. G. BRESSAN, p. 610.

¹¹⁹ Cf. A. CAQUOT, p. 24.

aussi, par conséquence, s'opposer à Dieu et au peuple¹²⁰. En revanche, comme Joab a activement contribué à consolider cette institution qu'est la royauté en faveur de laquelle il intervient, il y a alors une solidarité entre intercesseur et bénéficiaire de l'intercession: celle de l'artisan avec son oeuvre. Comme l'institution de la royauté est, en outre, également l'oeuvre de Dieu, il est possible que Joab puisse se sentir partenaire de Dieu en intercédant pour elle.

Certes, en défendant l'intérêt public, en défendant Israël, Joab intervient en faveur de la royauté, donc aussi en faveur de David. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que les intérêts du bénéficiaire rejoignent ceux du sujet-compétent. C'est d'ailleurs un des ressorts principaux de toute intercession. Si Joab intervient, c'est toutefois d'abord pour défendre les intérêts du bénéficiaire. Joab distingue en effet entre les intérêts du royaume et ceux du roi. Dans le cas présent, la distinction passe par le milieu du sujet-compétent. Joab, en intervenant en faveur de l'intérêt public, défend aussi les intérêts de David le roi, mais va à l'encontre de ceux de David le père. En David, il y avait confusion des deux types d'intérêts. L'intercession, en supposant la distinction, l'impose aussi tout en essayant cependant d'entretenir la confusion.

Ainsi, dans le cas présent, Joab doit en appeler à David le roi au nom de l'intérêt public, sans pouvoir pour autant avouer ouvertement à David le père que ce qui menace cet intérêt public est précisément son fils. Joab, en intercédant pour le «peuple de Dieu», doit donc dissimuler au sujet-compétent ses véritables motivations. L'intercesseur manipule le sujet-compétent¹²¹, tout en lui donnant pourtant, comme on le verra par la suite, des moyens de deviner. L'intercession n'est pas complète dissimulation. Le recours à la mise en scène d'une mise en abyme, offre alors l'avantage de brouiller les pistes, tout en les signalant.

LE MOYEN DE L'INTERCESSION: UNE MISE EN ABYME MISE EN SCÈNE.

C'est le paradoxe de la fiction médiatrice de vérité. Et comme cette fiction est l'intercession, cette dernière, à son tour, est médiatrice de vérité. Joab, c'est-à-dire la Téquoïte, ne plaide ainsi nulle part le retour d'Absalom en faisant croire à David que c'est pour le bien de son fils.

Pourtant, car il faut bien un paradoxe, la fiction n'est jamais une exacte reproduction de la réalité. Des variations sont introduites qui créent une dis-

¹²⁰ Cf. G.W. COATS, «Parable...», p. 382.

¹²¹ Cf. E. BELLEFONTAINE, p. 47, mais, contrairement à ce qu'avance l'auteur de l'article, pas en faveur d'Absalom.

tance. David ne comprend ainsi pas tout de suite que la cause de la veuve a quelque chose à voir avec l'exil d'Absalom. Si, d'un côté la mise en abyme est, à l'échelle des personnages, un miroir interne qui refléchit le récit par duplication et, de la sorte, par un effet de concentration, diminue les virtualités polysémiques de ce même récit¹²², d'un autre côté, en revanche, la mise en scène d'une fiction multiplie des indices qui ne sont jamais exactement semblables, et ainsi multiplie les pistes de lecture¹²³. En fait, aux yeux de Joab, ces deux effets sont complémentaires. En tant qu'intercesseur, il veut convaincre le sujet-compétent tout en entretenant, chez ce dernier, la confusion quant à ses véritables motivations, sans pour autant mentir.

Là est l'honnêteté de la démarche de Joab. En faisant représenter une fiction, il use d'un procédé – la mise en abyme – qui vise à imposer un sens au sujet-compétent tout en signalant à celui-ci qu'il s'agit d'une mise en scène, et l'invite donc à ne pas s'arrêter aux apparences. Toutefois, l'intercession est d'abord persuasion, argumentation¹²⁴. Cette argumentation, cependant, puisqu'elle doit remédier à une situation défavorable, prend en compte des faits, des événements qui sont certes reconnaissables, mais mis en valeur d'une manière propre à favoriser le succès de l'intercession.

En choisissant donc d'intercéder au moyen d'une fiction, au moyen d'une mise en abyme, Joab choisit un instrument basé sur le même principe que le procédé au service duquel il est utilisé. Il n'y a dès lors pas seulement mise en abyme au niveau du contenu, mais aussi au niveau de la forme ou du procédé. Joab démontre ainsi sa connaissance des mécanismes de l'intercession. De fait, la mise en abyme est un modèle réduit¹²⁵, c'est-à-dire un modèle qui fait voir ce qu'il représente. Dans le cas présent, le modèle fait voir non seulement le contenu, à savoir le récit qu'il reflète, mais aussi le procédé, à savoir l'intercession, au service duquel il est employé. Le texte présente donc un modèle d'intercession, un modèle qui dévoile comment elle fonctionne, un modèle exemplaire donc¹²⁶.

¹²² Cf. G. ROUILLER, pp. 321-322.

¹²³ Voir à ce sujet, L. DÄLLENBACH, *The Mirror in the Text*, Chicago, 1989, pp. 56-59.

¹²⁴ Même la veuve, une fois son récit achevé, devra en venir aux arguments.

¹²⁵ Cf. G. ROUILLER, p. 324.

¹²⁶ Selon la tradition sapientiale? En tout cas certains auteurs, comme par exemple E. WÜRTHWEIN, *Die Erzählung...*, p. 46, ont qualifié 2S 14,2-22 de texte sapiential.

LA MISE EN SCÈNE: UN INTERCESSEUR DEUXIÈME.

Joab étant le second personnage du royaume, il dispose d'un accès privilégié auprès du roi. Il se trouve de la sorte dans une position de choix pour intercéder auprès de David. Pourtant, il y renonce. Cela signifie que, pour Joab, le recours à la mise en scène d'une fiction obéit à des motifs impérieux. Cela montre aussi que la situation est, à ses yeux, à la fois sérieuse et délicate. On sait maintenant pourquoi: la menace que représente la présence d'Absalom à Geshour est grave pour le peuple de Dieu, mais il est difficile de dire ouvertement à David que c'est parce qu'Absalom lui-même est dangereux.

Joab recourt à une mise en scène où sa voix va prendre corps dans un personnage incarné par un acteur¹²⁷. Cela donnera plus de poids à la fiction. Et cet acteur, ce sera, comme dit le texte au v. 2, une «femme sage», נְשִׂא חָכְמָה, que Joab envoie chercher à Teqoa. Celle-ci n'est donc pas intercesseur puisqu'elle n'agit pas librement. Joab la fait chercher et amener de son village. Face au commandant en chef de l'armée, la Téquoïte n'a pas les moyens d'opposer un refus¹²⁸. De plus son nom n'est pas donné: subordonnée, elle demeure anonyme.

De la Téquoïte on sait seulement qu'elle est femme, qu'elle est sage et qu'elle vient, évidemment, de Teqoa. Le fait que Joab ait choisi une femme pour incarner sa fiction s'explique naturellement du fait que cette dernière met en scène une veuve. On a suggéré, en outre, qu'il pouvait exister, dans la Bible, une certaine tradition littéraire selon laquelle la capacité d'insistance, dans une requête, souvent d'ailleurs couronnée de succès, était un trait typiquement féminin¹²⁹. Il n'est pas non plus impossible que Joab ait tenu compte de l'emprise exercée par les femmes sur David¹³⁰.

Cela dit, Joab ne se contente pas de réquisitionner n'importe quelle femme. Celle qu'il retient, comme le précise en effet le texte, est sage. Toute femme ne peut donc faire l'affaire¹³¹. Être sage est dès lors une qualité nécessaire pour tenir le rôle que Joab veut confier à la Téquoïte. On ne saurait donc conclure que les qualités propres à cette femme ne soient pour rien

¹²⁷ Contrairement à Nathan en 2S 12, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 193.

¹²⁸ Cf. IBID. qui dit que la formule «des gens m'ont fait peur», au v. 15, se référerait à la contrainte exercée par Joab.

¹²⁹ C'est ce qu'avance G. BRESSAN, p. 615, qui cite à titre d'exemple Mt 15,21-28 et Lc 18,2-6.

¹³⁰ De fait, Abigaïl, en 1S 25, avait plaidé sa cause avec succès. Le parallèle entre les deux femmes a été établi, sans que l'on puisse affirmer pour autant que Joab ait été au courant de ce précédent; cf. p. ex., D.M. GUNN, «Traditional...», pp. 221-222.

¹³¹ Cf. I.J.J. SPANGENBERG, p. 274.

dans le succès de l'intercession¹³². Toutefois, on ne saurait pas non plus admettre que le succès en soit entièrement dû à la sagesse de la Téquoïte¹³³. Le texte, au vv. 2-3, indique clairement que Joab est non seulement l'auteur de la mise en scène, mais aussi celui des dialogues. Joab imagine d'abord le rôle avec un grand soin du détail. Au v. 2, il donne en effet à la femme toutes les instructions suivantes: «prends le deuil», «et revêts des habits de deuils», «et ne te parfume pas avec de l'huile», «et sois comme une femme qui est en deuil de nombreux jours pour un mort». Il y a plus: Joab compose le texte de ce rôle et ne se contente pas d'en donner un canevas. Au v. 3, Joab dit à la Téquoïte: «tu viendras alors vers le roi et tu lui parleras comme ceci», וְכַאֲת אֶל-הַמֶּלֶךְ וְדַבַּרְתָּ אֵלָיו כְּדָבָר הַזֶּה. Puis le v. 3 précise: «et Joab mit les paroles dans sa bouche», וַיִּשֶׂם יוֹאָב אֶת-הַדְּבָרִים בְּפִיהָ. Ce que, au v. 19, la Téquoïte confirmera au roi.

Joab est donc bien l'auteur des paroles de la Téquoïte¹³⁴. Il l'a même instruite très précisément¹³⁵. On a objecté cependant que Joab ne pouvait pas prévoir les répliques de David¹³⁶. Pourtant, Joab connaît bien David et il est déjà une fois – en 2S 11,18-21 en l'occurrence¹³⁷ – allé jusqu'à imaginer, mot à mot, ce que le roi allait dire en apprenant l'issue du combat qui avait coûté la vie à Urie. Est-il dès lors impossible, comme un auteur l'a fait remarquer¹³⁸, de fixer à l'avance le texte des dialogues quand un des personnages, à savoir David, le sera malgré lui? On peut alors imaginer la collaboration entre Joab et la Téquoïte comme celle d'un stratège avec une tacticienne¹³⁹. Ou bien, on peut considérer cette dernière comme un acteur selon les modalités de la *Commedia dell'arte*¹⁴⁰, à savoir un acteur si bien pénétré de son rôle qu'il est à même d'improviser de telle façon que la moindre de ses improvisations soit toujours en parfaite identité avec le rôle.

¹³² Contrairement à ce que déclare G.G. NICOL, p. 97, qui estime la sagesse de la Téquoïte insignifiante par rapport à celle de Joab du moment qu'elle ne fait que délivrer, purement et simplement, les paroles de Joab.

¹³³ Contrairement à ce qu'affirment S. SCHROER, p. 174; ou C.V. CAMP, pp. 17-18, dans le souci de défendre l'existence d'une remarquable tradition féminine de sagesse localisée notamment à Teqoa.

¹³⁴ Cf. T. VEIJOLA, *Die ewige...*, p. 47.

¹³⁵ Cf. G.G. NICOL, p. 97.

¹³⁶ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 253.

¹³⁷ La LXX confirme d'ailleurs les prédictions de Joab en faisant effectivement dire à David, au v. 22, mot pour mot ce que Joab avait prévu qu'il répliquerait.

¹³⁸ C'est ce que déclare L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 194.

¹³⁹ Cf. I.J.J. SPANGENBERG, p. 274.

¹⁴⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 194.

La sagesse de la Téquoïte serait alors synonyme d'habileté. Elle signalerait chez celui qui en est doué, une capacité de discernement, la capacité de comprendre, de percevoir, d'assimiler¹⁴¹. Ce serait aussi une faculté d'adaptation, mais non pas d'invention au sens strict du terme. L'auteur, celui qui conçoit et définit le rôle, demeure sans conteste Joab. Significativement, aux vv. 1 et 33, qui encadrent le chapitre, c'est Joab qui est mentionné en premier. C'est bien lui en effet qui est à l'origine des événements décrits en 2S 14.

De plus, au v. 21, dès que la Téquoïte confirme que la main de Joab est derrière son intervention, David s'adresse directement à Joab. Non seulement David reconnaît par là que c'est bien à Joab qu'il a affaire, mais le passage d'un interlocuteur à l'autre se fait instantanément. Le texte ne fait ainsi nulle mention d'une arrivée de Joab¹⁴² ou d'un départ de la Téquoïte; celle-ci disparaît purement et simplement. De la sorte, le geste de David avalise le fait que la Téquoïte n'a pas d'importance en soi, mais seulement en tant que porte-parole, certes habile et efficace, de Joab¹⁴³. Dans cette perspective, le fait que la femme vienne de Teqoa est accessoire¹⁴⁴. Il peut toutefois présenter un intérêt aux yeux de Joab dans la mesure où il est susceptible rendre compte du fait que la femme en question puisse à la fois être connue de Joab (Joab est originaire de Juda) tout en étant inconnue de David (Teqoa est en effet assez loin de Jérusalem pour garantir la fiction¹⁴⁵).

¹⁴¹ Cf. P.R. ACKROYD, *The Second...*, p. 130. Dans le même ordre d'idées, P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 345, décrit la sagesse de la Téquoïte comme une sorte d'outil. Il s'agit donc d'une sagesse instrumentale, d'un savoir-faire fort utile, prisé par la tradition sapientiale, sans qu'il ne soit nécessairement question d'une sagesse d'école ou de cour, comme le note I.J.J. SPANGENBERG, p. 276. F. STOLZ, p. 250, quant à lui, établit un parallèle intéressant avec Jr 9,16-17 où sont appelées «sages» des femmes qui sont en fait des pleureuses. Si le rapport est pertinent, la Téquoïte se trouverait particulièrement qualifiée pour interpréter le rôle d'une femme en deuil.

¹⁴² Au point que certains, tel L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 194, en ont déduit que Joab devait avoir assisté en spectateur à sa propre mise en scène. Alors que G. BRESSAN, p. 617, note avec justesse que le fait que David s'adresse directement à Joab au v. 21, signale autre chose qu'une présence de Joab dans les coulisses.

¹⁴³ Cf. G.G. NICOL, p. 102, qui note que si c'est bien pour jouer et remplir un rôle que la Téquoïte est convoquée, il est peut-être inutile de vouloir lui trouver une existence en dehors de la fonction qu'elle accomplit dans le récit.

¹⁴⁴ Tout ce qu'on peut dire en effet du village de Teqoa, c'est qu'il est situé en Juda, au sud de Bethléem, et qu'il est la patrie du prophète Amos.

¹⁴⁵ Cf. G. BRESSAN, p. 611.

LA MISE EN SCÈNE: UN BÉNÉFICIAIRE DEUXIÈME.

Ce que, au v. 13, la Téqoïte reproche à David, c'est que le roi est «tel un coupable», כְּאָשָׁם, «vu que le roi ne fait pas revenir son banni», לְבִלְתִּי הָשִׁיב, הַמֶּלֶךְ אֶת־נִדְחוֹ. L'objet de la démarche de la Téqoïte est ainsi dévoilé: il s'agit de faire revenir Absalom à Jérusalem. Absalom semble être dès lors le bénéficiaire de cette requête. Pourtant dans ce même verset, la Téqoïte explique au roi qu'en maintenant ce bannissement, il pense «contre le peuple de Dieu», עַל־עַם אֱלֹהִים.

Joab tire en fait parti d'une constante inhérente au phénomène de l'intercession: la solidarité d'intérêts. Il est ainsi naturel qu'en plus du bénéficiaire de l'intercession, d'autres bénéficient de l'intervention. Ce qui est particulier dans le cas de Joab, en 2S 14, c'est qu'ici, ce sont en fait ces «autres» qui sont les véritables bénéficiaires de l'intercession. Le bien recherché est celui du peuple de Dieu, mais cela passe par le retour nécessaire d'Absalom à Jérusalem.

Si Absalom a fui Jérusalem, c'est parce que, en tuant Amnon, il a agi à la place de David et s'est arrogé un pouvoir qui n'était pas le sien¹⁴⁶. Significativement, lorsqu'Absalom instruit ses hommes en vue de tuer Amnon, en 2S 13,28, il leur dit: «affermissiez-vous et soyez comme des hommes de valeur!», חֲזַקוּ וְהִי לְבָנֵי־חַיִל. Or, il s'agit là des mêmes propos que David, en 2S 2,7, a tenus aux hommes de Jabesh à qui il demandait de l'accepter comme roi suite à la mort de Saül. Il leur a ainsi dit: «affermissiez donc vos mains et soyez comme des hommes de valeur», תְּחַזְּקוּהָ יָדֵיכֶם וְהִי לְבָנֵי־חַיִל. Non seulement Absalom parle en 2S 13 comme le roi¹⁴⁷, son père, mais le contexte est d'autant plus révélateur qu'en 2S 2,7, David, qui jusque là a seulement régné à Hébron, en est encore à lutter pour s'imposer comme roi à Jérusalem.

En 2S 13, Absalom agit à la place du roi et parle comme le roi. À cet égard, si on admet l'hypothèse selon laquelle Amnon, fils aîné de David, était l'héritier apparent du roi¹⁴⁸, alors, en le tuant, Absalom aurait aussi éliminé un obstacle lui barrant le chemin vers le trône pour devenir à son tour l'héritier apparent¹⁴⁹. Absalom est du reste décrit de la même manière que son

¹⁴⁶ Cf. H. HAGAN, p. 311.

¹⁴⁷ Cf. B.O. LONG, «Wounded...», p. 30, qui relève d'ailleurs que d'autres rois ont usé d'un vocabulaire semblable: Saül en 1S 18,17 et Salomon en 1R 1,52.

¹⁴⁸ Cf. A. CAQUOT – P. de ROBERT, p. 509.

¹⁴⁹ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 266. Kileab, deuxième fils de David selon 2S 3,3, a dû en effet, comme on l'a vu, mourir jeune car il n'apparaît plus dans l'histoire de la succession. Même si on peut mettre en doute l'existence d'un principe héréditaire à ce stade de la monarchie davidique, C. CONROY, *Absalom...*, p. 103, estime qu'il faut à tout le

père. En 2S 14,24-25 Absalom est en effet présenté d'une façon qui souligne sa beauté et son absence de défauts physiques. Or ce sont là précisément des qualités qui conviennent à un roi: Saül, puis David ont été décrits semblablement¹⁵⁰, au moment d'ailleurs où le récit les introduisait, l'un et l'autre, comme futurs rois d'Israël. La seule différence, mais elle est de taille, c'est que Dieu n'a jamais choisi Absalom pour régner sur son peuple. Malgré cela, on constate que le texte présente Absalom comme rival de David¹⁵¹. De plus, Absalom exerce un attrait certain sur les gens¹⁵². Il est populaire¹⁵³. Dans une telle perspective, l'exil d'Absalom à Geshour paraît même jouer en faveur du fils. Un commentateur a en effet remarqué que la situation d'exilé, dans un récit, attirait naturellement la sympathie¹⁵⁴. À cet égard, la fuite d'Absalom n'a pas pu être un événement vécu sous la contrainte et la précipitation¹⁵⁵. Si Absalom a attendu deux ans avant de tuer Amnon, cela indique que ce meurtre n'a pas été exécuté dans la colère du moment, mais qu'il s'agissait au contraire d'un projet longuement préparé. Cela démontre la détermination d'Absalom pour qui le meurtre d'Amnon valait bien un exil.

Si un tel personnage, ambitieux, déterminé, calculateur, est parti à Geshour – chez un roi étranger qui est aussi son oncle maternel¹⁵⁶ – en pleine connaissance de cause, on peut comprendre que Joab ait estimé préférable de le faire revenir à Jérusalem pour l'avoir sous contrôle. Une fois de retour, Absalom sera ainsi confiné pendant deux nouvelles années dans ses propres quartiers. Même rappelé à Jérusalem, Absalom demeure un coupable, aux yeux de David comme à ceux de Joab.

LA MISE EN ABYME: UN BÉNÉFICIAIRE TROISIÈME.

Le parallèle avec la fiction est pertinent dans ce cas. C'est bien pour éviter le juste châtimement d'un meurtrier reconnu que la veuve intervient auprès du roi. Le fratricide est indiscutable. La parabole contient donc l'exemple

moins admettre qu'Absalom est *perçu* comme héritier apparent, faute de quoi, selon lui, la démarche de la Téquoise n'aurait pas de sens.

¹⁵⁰ Respectivement en 1S 9,2 et 16,12. Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 120.

¹⁵¹ Cf. H.J.L. JENSEN, p. 46.

¹⁵² Cf. P.R. ACKROYD, *The Second...*, p. 109.

¹⁵³ Cf. G. ROBINSON, p. 224, qui pense même que le public devait le considérer comme le futur roi.

¹⁵⁴ Voir C. CONROY, *Absalom...*, p. 111.

¹⁵⁵ Pour K. GUTBROD, p. 167, c'est volontairement qu'Absalom s'est exilé.

¹⁵⁶ Comme le relève S. SCHROER, p. 176, Absalom est aussi d'ascendance royale par sa mère; cf. 2S 3,3.

d'une intercession faite en faveur d'un coupable. Le fait n'est d'ailleurs pas dénié par la «mère» qui, au v. 7, souligne d'abord ce que la mort du fils qui lui reste aurait de funeste non pas pour le premier concerné, mais pour elle-même et son mari défunt. Il ne s'agit dès lors pas tant de défendre un meurtrier que d'amener le roi à prendre en compte d'autres aspects du problème, notamment le sort de tous ceux qui sont directement affectés par la situation défavorable ainsi décrite. L'intercession met en lumière un réseau de solidarité face au danger. Si la menace de mort est directe pour le frère meurtrier, elle existe également, indirecte, mais tout autant «mortelle»¹⁵⁷, pour d'autres qui sont, eux innocents. Ainsi, au v. 16, lorsque la veuve demande à David de «délivrer sa servante de la main de l'homme qui veut la (litt. «me») retrancher, ainsi que son (litt. «mon») fils de l'héritage de Dieu», elle montre que mère et fils sont unis devant la même menace, tout en prenant soin de préciser que c'est à elle, la veuve éplorée et innocente, et non à son fils qu'il s'agit de faire une faveur. Elle dit en effet au roi qu'il s'agit de «délivrer sa servante», לְהַצִּיל אֶת־עַמְּסָתוֹ, et non pas le fils de celle-ci. La fiction révèle dans la mesure où elle signale que ce n'est pas d'abord le bien du fils qui est recherché.

Pourtant ce fils meurtrier, tout coupable qu'il soit, reste un fils pour une mère qui le défend jusqu'au bout, jusqu'au roi¹⁵⁸. La mise en abyme n'a donc pas seulement une portée «rétrospective», mais aussi «prospective»¹⁵⁹; elle ne vise pas seulement à décrire, mais aussi à susciter, à amener David à voir en son propre fils, non plus le tueur, mais le fils. La lumière est ainsi projetée non pas sur le bénéficiaire de l'intercession en lui-même, mais sur sa relation à l'intercesseur ou au sujet-compétent. Il devient ainsi possible de créer un réseau de solidarité avec un bénéficiaire coupable.

Un détail est encore à relever concernant le fils meurtrier. La seule circonstance atténuante que sa mère lui concède, c'est que, selon le v. 6, la querelle fratricide s'étant déroulée en pleine campagne, il n'y a eu «personne pour sauver», וְאֵין מַצִּיל בִּיְיָהֶם. Ce que la mère déplore là, c'est en fait l'absence de médiateur. La mère est en train de valoriser sa présente démarche en soulignant combien le rôle du médiateur, de l'intercesseur en l'occurrence, est bénéfique et même vital.

¹⁵⁷ Être privé de descendance revenait en effet à être privé de la seule possibilité de survivre après la mort, qui était, pour Israël, l'appartenance à l'héritage de Dieu, c'est-à-dire la survie à travers son peuple; cf. G. BRESSAN, p. 617; et P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 346. D'autres, tel par exemple A.A. ANDERSON, p. 189, voient plutôt dans l'expression «héritage de Dieu» une référence au territoire familial, partie il est vrai du pays de Yahvé.

¹⁵⁸ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, pp. 292-293.

¹⁵⁹ Cf. L. DÄLLENBACH, p. 67.

LA MISE EN ABYME: UN INTERCESSEUR TROISIÈME.

Joab, en mettant en scène une veuve, qui porte encore le deuil et qui, en plus, a le malheur d'avoir vu un de ses fils en tuer un autre, sait ce qu'il fait. Il charge le portrait car un tel intercesseur, une veuve, attire la sympathie en Israël, de même que la détresse d'une mère¹⁶⁰. En outre une personne qui vit le drame de voir un fils tué par son propre frère ne peut manquer de trouver un écho favorable auprès de David qui vient précisément de vivre la même situation¹⁶¹.

Joab tire donc avantage à la fois de l'en-soi de l'intercesseur et de sa relation au sujet-compétent pour assurer, là aussi, une solidarité, un courant de sympathie entre les deux interlocuteurs de l'intercession, destiné à bénéficier au bénéficiaire. De plus, le fait de protéger une veuve éplorée est sans doute psychologiquement valorisant¹⁶². Joab semble, ici encore, avoir deviné quels mécanismes profonds entrent en jeu lors d'une intercession. Il sait qu'une solidarité entre intercesseur et sujet-compétent est de première importance et que la compassion est à même de créer un tel lien.

Le fait que l'intercesseur soit figuré par une veuve en appel s'explique aussi par le fait que l'accès à David doit pouvoir être assuré sans que Joab ait à s'entremettre pour cela. Ce dernier, on l'a vu, a renoncé à son accès privilégié auprès de David. Il lui faut donc imaginer un personnage qui puisse compenser cela. Or un plaignant dispose d'un accès au roi¹⁶³. En outre, l'intervention d'une veuve place David, le sujet-compétent, dans un contexte juridique et non pas, comme ça aurait été le cas si Joab était intervenu directement, dans un contexte plus «politique». Or c'est justement cet aspect politique que Joab souhaite laisser dans le flou.

LE DIALOGUE.

Si la Téqoïte occupe – naturellement puisqu'elle incarne l'intercesseur – la parole de manière prépondérante, l'intercession de 2S 14 a ceci de particulier qu'elle se présente sous la forme d'un dialogue. Le cas, en effet, n'est pas fréquent dans la Bible hébraïque. Qui plus est, il s'agit, du dialogue le plus développé à l'intérieur des deux livres de Samuel¹⁶⁴. Cela met en évi-

¹⁶⁰ Cf. J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 265. De fait, la Loi insistait sur la protection due à la veuve et à l'orphelin; voir, p. ex., Ex 22,21 ou Dt 10,18.

¹⁶¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 128.

¹⁶² Cf. IBID., p. 146.

¹⁶³ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 253.

¹⁶⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 127. Et ce n'est sans doute pas un hasard si le second dialogue le plus développé dans ces deux livres est celui contenu en 1S 25.

dence le fait que l'intercession n'est pas donnée gagnante d'avance puisqu'il s'agit, au contraire, d'argumenter, de persuader, d'insister. Mais cela illustre aussi le fait que l'intercession est mise en relation.

L'intercession de la Téqoïte est alors scandée par une alternance de répliques introduites à chaque fois par le verbe «dire», tantôt à la troisième personne du féminin singulier, tantôt à la troisième personne du masculin singulier: וְהָאִמֶּר, «elle dit», introduit les répliques de la Téqoïte aux vv. 4, 5, 9, 11, 12, 13, 18 et 19; tandis que וַיֹּאמֶר, «il dit», introduit celles de David aux vv. 5, 8, 10, 11, 12, 18, 19 et 21. Le mot apparaît encore au v. 22, mais cette fois en ayant Joab comme sujet et non plus David. Un autre verbe déclaratif est employé, par deux fois, pour compléter le verbe «dire»: il s'agit du verbe «répondre». Au v. 18, on a ainsi וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר, «et le roi répondit et dit», tandis qu'au v. 19, on a וַתַּעַן הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר, «et la femme répondit et dit». Il y a là une inclusion entre la réplique de David au v. 18 et la dernière réplique de la Téqoïte au v. 19, qui met à part ce qui se dit du v. 18 au v. 20.

C'est que, en effet, du v. 4 au v. 17, c'est la Téqoïte qui a l'initiative du dialogue; les répliques de David ne sont là que des réactions à ce que dit la Téqoïte. Au v. 18, en revanche, les rôles changent et c'est David qui prend l'initiative du dialogue et la Téqoïte qui réagit¹⁶⁵. Comme l'inclusion isole en quelque sorte les vv. 18-20 du reste, le v. 21 inaugure donc une nouvelle partie du dialogue, celle qui unit David à Joab. De fait, si le dialogue change au v. 18, c'est que David, ayant perçu la main de Joab derrière la Téqoïte, possède désormais toutes les cartes d'un jeu dont il peut alors devenir maître. Au v. 21, il exerce son nouveau pouvoir en choisissant son interlocuteur.

LES VV. 4-5a: LE PREMIER ÉCHANGE.

Le v. 3 se termine sur les instructions de Joab à la Téqoïte et le v. 4 commence aussitôt par le mot וְהָאִמֶּר, «[elle] dit (... au roi)». On a estimé que ce premier «[elle] dit» était fautif et qu'il fallait lire, à la place, «[elle] vint (... chez le roi)», comme cela figure dans la LXX¹⁶⁶. La proposition paraît raisonnable dans la mesure où le texte massorétique doit se traduire comme suit: «la femme téqoïte dit au roi, elle se jeta à terre sur son nez, se prosterna et dit «Que le roi sauve!»». Néanmoins, ce premier et surprenant «dit» a pour effet, tel qu'il est, de montrer que la démarche de la Téqoïte se place d'abord sous le signe de la parole. Les éléments gestuels viennent en-

¹⁶⁵ Cf. IBID., p. 130.

¹⁶⁶ Cf. S. DRIVER, *Notes...*, p. 306.

suite; ils ont leur importance, mais c'est la parole – donc l'intercession – et non un spectacle, qui va se révéler décisive pour changer la situation défavorable. Cela souligne aussi la continuité entre cette parole et celle que Joab a mis, selon les tous derniers mots du v. 3, dans la bouche de la Téquoise.

Les éléments gestuels ayant malgré tout leur importance, la Téquoise se prosterne devant le roi¹⁶⁷. La soumission de l'intercesseur face au sujet-compétent est une donnée de départ. Une des conditions de l'intercession se trouve donc remplie. Là encore les conseils de Joab reconnaissent une des caractéristiques de l'intercession. La répétition presque pléonastique «se jeter à terre sur le nez» et «se prosterner» apparaît d'ailleurs comme un écho aux instructions données par Joab à la Téquoise au v. 2. Joab lui a en effet répété qu'elle devait se mettre en deuil, prendre des habits de deuil, d'être comme une femme en deuil, «pour un mort» qui plus est. La racine **אבל**, qui exprime la notion de deuil, y est employée trois fois. Joab, dans ses instructions, a forcé la dose, a insisté. Joab connaît le mécanisme de l'intercession et le montre. La Téquoise, dans son jeu, insiste à son tour. Une fidélité certaine aux instructions est ainsi rapportée. Le lecteur sait dès le départ que l'intercesseur deuxième parle bien au nom de l'intercesseur.

Le dialogue proprement dit commence alors par un cri: «que le roi sauve!», **הוֹשַׁעַה הַמֶּלֶךְ**. Ce cri montre que la veuve est sans défenseur et a donc besoin de protection¹⁶⁸. C'est également le cri par excellence de l'intercesseur, à savoir l'expression de l'urgence d'une demande¹⁶⁹. Là encore, Joab, le metteur en scène, montre qu'il connaît. En outre, dans son cri, la Téquoise à la fois confirme sa soumission au roi et attire l'attention de ce dernier. Elle suscite une question. Aussi la réplique de David est-elle: **מָה־דָּלָךְ**, «Qu'as-tu?». Du fait même de cette question, la Téquoise se voit autorisée à poursuivre.

LES VV. 5b-8: LE DEUXIÈME ÉCHANGE.

La Téquoise réitère sa plainte avant de répondre. Son premier mot est **אֲבָל**¹⁷⁰, «hélas!». Il s'agit de provoquer, auprès du sujet-compétent, une émotion

¹⁶⁷ Abigaïl avait fait de même en rencontrant David, en 1S 25; cf. G. BRESSAN, p. 612.

¹⁶⁸ Cf. J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 253. Selon P. BOVATI, pp. 292-294, qui se réfère aussi à 2R 6,26-31, le cri de la Téquoise est expression de la querelle juridique, en l'occurrence une demande d'intervention contre une menace de mort.

¹⁶⁹ Cf. N.W. WALDMAN, «Two Biblical Parables: Irony and Self Entrapment.» In: *DD* 15/1 (1986), pp. 16-17, pour qui toute la fiction est placée sous le signe de l'urgence.

¹⁷⁰ Le discours de la Téquoise commence par reprendre fidèlement la racine **אבל** sur laquelle Joab vient d'insister.

qui le dispose à écouter favorablement l'intercesseur. Il s'agit aussi de l'amener à une conclusion – l'empathie avec l'intercesseur et le bénéficiaire de l'intercession – avant même d'expliquer pourquoi. Ce préliminaire étant établi, la Téqoïte détaille ensuite les motifs de sa détresse. Elle dit alors au roi qu'elle est «une femme veuve», וְאִשָּׁה-אַלְמָנָה, et que son (litt. «mon») «mari est mort», וְיָמִית אִישִׁי. La répétition souligne la situation de la femme, c'est-à-dire le premier aspect de son problème¹⁷¹. Là encore, le lecteur est témoin de la fidélité de l'acteur. De plus, une des caractéristiques de l'intercession en 2S 14 tient au fait qu'elle est marquée par l'insistance. Or, la répétition, le pléonasme est aussi une manière d'insister. En se présentant de la sorte au sujet-compétent, l'intercesseur s'identifie avec l'intercession.

En outre, en commençant de plaider son cas par une description d'elle-même, la femme attire l'attention sur elle-même. La raison en est, comme on l'a vu, qu'elle doit intercéder pour un coupable alors qu'elle-même incarne l'innocence: une veuve sans défense. La personne même de l'intercesseur devient alors garante du succès de l'intercession. Cela fait, la Téqoïte se présente aussitôt après, au roi, comme sa (litt. «ta») «servante», וְשִׁפְחָתִי. L'intercesseur souligne ainsi son abaissement devant le sujet-compétent. Comme, par la suite, à partir du v. 9, la Téqoïte appellera David tantôt «le roi», הַמֶּלֶךְ, tantôt «mon seigneur le roi», אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ, le contraste ainsi créé favorisera l'existence d'un pathos¹⁷² qui mettra en évidence le fait que l'intercesseur se livre totalement à la merci du sujet-compétent.

Avec l'expression «ta servante», la Téqoïte abandonne le discours à la première personne du singulier pour passer à la troisième. Et, à l'exception des vv. 13 et 17, elle s'adresse aussi au roi à la troisième personne du singulier et non pas à la deuxième. Au-delà du caractère formel de l'expression¹⁷³, il est possible d'y déceler une caractéristique de l'intercession. Comme l'intercession met en scène un «inférieur» qui sollicite une faveur auprès d'un «supérieur», l'emploi d'un langage qui marque la déférence est naturel. L'intéressant est que ce langage déférent soit caractérisé par le recours à la troisième personne. La prière, la demande semble donc exiger une distance. Cette distance, en ce qui concerne le sujet-compétent, marque le respect; en revanche, en ce qui concerne le demandeur, elle marque plutôt une sorte de pudeur. On ne saurait solliciter en s'impliquant soi-même de manière trop explicite. Dans cette perspective, l'intercession, le fait de

¹⁷¹ Cf. P.R. ACKROYD, *The Second...*, p. 131.

¹⁷² Cf. H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel...*, p. 333.

¹⁷³ Cf. G.G. NICOL, p. 99. Voir aussi le chapitre consacré au «style de cour» dans J. de FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*. Roma, 1954, pp. 15-27.

demander pour un tiers, apparaît comme étant la concrétisation, la «dramatisation» d'une dimension inhérente au fait de solliciter. En outre, comme mettre en scène une mise en abyme, c'est aussi créer une distance, Joab, en procédant de la sorte, «dramatise» lui aussi cette dimension de l'intercession.

La situation que la Téqoïte détaille par la suite est particulièrement critique¹⁷⁴. Il s'agit en effet d'une situation de vie et de mort: le clan veut exécuter celui des deux fils de la femme qui a tué son frère. Puisque la femme est veuve, cela signifie que son mari n'avait que ces deux fils et qu'elle ne peut en avoir d'autres de lui¹⁷⁵. Or conformément à la loi divine énoncée en Ex 21,12 ou Nb 35,30-31, un meurtrier doit être mis à mort¹⁷⁶. Le cas est à la fois exemplaire et bien choisi dans la mesure où l'application de la loi divine va porter ici un grave préjudice à des tiers «innocents», dont l'intercesseur. Et la veuve ne se fait pas faute de le rappeler. Au v. 7, elle conclut sa plaidoirie en montrant qu'appliquer cette loi signifie en effet «éteindre» la (litt. «ma») «braise»¹⁷⁷, כְּבוֹ אֶת־נִחְלָתִי, qui lui reste en ne laissant à son mari, «ni un nom, ni une survivance à la surface du sol». L'image de la vie sur le point de s'éteindre revêt un caractère d'urgence et contient un appel à une décision immédiate¹⁷⁸. Et ce d'autant plus que la veuve est seule à lutter pour préserver cette «braise» car c'est «toute la famille», כָּל־הַמִּשְׁפָּחָה, qui lui réclame son fils.

Puisqu'on s'adresse au roi en matière de jugement lorsqu'il est lui-même partie en cause et comme c'est contre l'application d'une loi divine que la Téqoïte plaide, c'est d'une certaine manière le législateur divin que celle-ci met en cause. Ce faisant, la Téqoïte veut inciter le roi à s'arroger des compétences divines¹⁷⁹. Cela provoque, chez David, un dilemme et une réponse quelque peu évasive¹⁸⁰. Celui-ci se contente alors de dire à la veuve, au v. 8,

¹⁷⁴ G. BRESSAN, p. 617, juge ainsi sa situation «très grave».

¹⁷⁵ Cf. W. McKANE, *I & II Samuel...*, p. 244.

¹⁷⁶ Cf. P. HAAS, «“Die He Shall Surely Die.” The Structure of Homicide in Biblical Law.» In: *Semeia* 41 (1988), pp. 78-79, qui détaille le problème cas après cas.

¹⁷⁷ R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 267, voit dans cette expression une manière de parler typique des sages.

¹⁷⁸ Voir ce que K.A. LEIMBACH, p. 181, dit à ce propos au sujet du v. 14.

¹⁷⁹ En Israël, seul Yahvé est en effet législateur et jamais le roi; cf. H.J. BOECKER, *Recht...*, p. 33; ou A. GAMPER, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte*. Innsbruck, 1966, p. 202. Le caractère sacré du droit de décider de la peine de mort est en outre souligné par H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze*. (BZAW), Berlin, 1969, pp. 114-115.

¹⁸⁰ Cf. G. ROBINSON, p. 225. Ce dilemme évoque, selon L. ALONSO SCHÖKEL, «David...», p. 198, celui de Saül en 1S 14.

de rentrer chez elle tandis que lui-même donnera des ordres à son sujet. Il y a, malgré tout, un élément positif dans la réplique royale: la présence, emphatique, du pronom personnel **אני**, «je»¹⁸¹. Même si le roi renonce à être explicite, au moins il donne l'impression de vouloir s'engager personnellement dans la question.

LES VV. 9-10: LE TROISIÈME ÉCHANGE.

La Téquoïte ne se contente pas de la réponse du roi: elle insiste. Ce qu'elle dit alors, au v. 9, a posé quelques problèmes aux exégètes: «que la faute, mon seigneur le roi, soit sur moi et sur la maison de mon père», **עַל־אֲדָנִי, הַמֶּלֶךְ הָעוֹן וְעַל־בֵּית אָבִי וְהַמֶּלֶךְ, וְכִסֵּאוֹ נָקִי**. On a cherché à savoir quelle est la faute que la veuve prend ici sur elle¹⁸². L'explication la plus logique réside dans le fait que le jugement espéré signifiera l'infraction de la loi divine et même doublement¹⁸³. La veuve semblerait alors vouloir éviter au roi la culpabilité d'enfreindre une telle loi, tout en l'y incitant¹⁸⁴.

Ces paroles de la Téquoïte paraissent pourtant ignorées par le roi¹⁸⁵. Il faut néanmoins admettre qu'elles amènent David à prononcer une remarque ultérieure. Dans cette perspective, on a vu dans le v. 9 l'expression d'un artifice rhétorique. Sur le modèle de ce que dit Abigaïl qui elle, en 1S 25,24 n'a aucune faute à se reprocher et dit pourtant quelque chose de semblable, on a conclu qu'appeler la culpabilité sur soi est, pour quelqu'un qui se trouve dans une position inférieure, une manière de demander la permission de poursuivre le dialogue¹⁸⁶. À cela s'ajoute le fait qu'une confession de culpabilité est aussi une demande de pardon; par là, la femme, une fois encore, reconnaît son infériorité et se met à la merci du roi¹⁸⁷. Enfin, en assumant la culpabilité, la veuve signifie au roi qu'elle a encore plus besoin de protection¹⁸⁸. Même si la femme, à proprement parler, ne sollicite rien

¹⁸¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 134.

¹⁸² A.A. ANDERSON, p. 188, avoue d'ailleurs que la fonction de ce verset n'est pas claire.

¹⁸³ Cf. A. SCHENKER, «Gerichtsvverkündigung...», pp. 220-221. De fait, la loi divine ne condamne pas seulement un meurtrier à mort, mais Nb 35,31-33 interdit même qu'on épargne la peine de mort à celui qui a directement commis un meurtre ou un homicide; cf. IBID., *Chemins...*, p. 64.

¹⁸⁴ Cf. W. McKANE, *I & II Samuel...*, p. 244.

¹⁸⁵ P.K. McCARTER, p. 347, en déduit que le v. 9 est un ajout deutéronomistique destiné à protéger David du reproche d'avoir violé la loi divine.

¹⁸⁶ Cf. R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 267.

¹⁸⁷ Cf. J. HOFTIJZER, p. 426.

¹⁸⁸ Cf. J.G. BALDWIN, *I and 2 Samuel...*, p. 254.

dans ce verset, David n'est pas dupe et comprend qu'il y a là l'insistance d'un appel ultérieur. Au v. 10, il s'engage alors un peu plus tout en ne prenant pas vraiment position. Il paraît réticent à disposer de la loi divine. Il dit à la femme de lui amener quiconque pourrait continuer à l'importuner et promet seulement que la personne en question ne l'importunera plus. Rien n'est décidé sur le fond.

LE V. 11: LE QUATRIÈME ÉCHANGE.

La veuve ne peut évidemment se satisfaire de cette promesse. Elle demande alors «que le roi se souvienne donc de Yahvé ton Dieu», יִזְכְּרָנָא הַמֶּלֶךְ, אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. La veuve veut une garantie: que le roi s'engage par rapport à Yahvé, c'est-à-dire prononce un serment¹⁸⁹. Au troisième échange, le discours de la femme a ainsi atteint un point culminant, Dieu. David y répond en prononçant le serment demandé¹⁹⁰. La réponse du sujet-compétent est donc le fruit de la patience et de l'insistance de l'intercesseur, et de la référence à Dieu.

La veuve prie alors le roi de se souvenir de Yahvé. La Téqoïte ne souhaite pas tant lier David par un serment qui l'obligerait à agir en faveur d'Absalom¹⁹¹, que lui donner les moyens de sortir de son attentisme à l'égard de son propre fils. Par là, le sujet-compétent est invité à discerner en se référant à Yahvé et en se mettant de la sorte à la place de Yahvé. La Téqoïte vise ainsi à mettre le roi en mesure d'abroger une loi divine. Ce faisant, le roi va énoncer une «parole de pouvoir»¹⁹², qui est prise d'un pouvoir divin. Ayant assumé un tel pouvoir à propos du cas de la veuve¹⁹³, David va alors se trouver en mesure de décider à propos d'Absalom. Au-delà du piège, l'intercession se veut auxiliaire du sujet-compétent.

C'est pourquoi, à ce moment, David se décide. Le serment du roi est alors aussi un verdict. La vie du fils meurtrier sera épargnée. Il dit à la veuve: «par la vie de Yahvé, pas un cheveu de ton fils ne tombera à terre», כִּי־יְהוָה

¹⁸⁹ Cf. A.A. ANDERSON, p. 188.

¹⁹⁰ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, pp. 134-135, qui parle là de «climax».

¹⁹¹ Les études qui, telles celles de U. SIMON, p. 224; ou bien de E. BELLEFONTAINE, pp. 62-63, se sont penchées sur l'aspect juridique de la question, s'accordent pour dire que le serment pris par David en faveur du fils de la veuve ne constitue pas un précédent qui pourrait contraindre David à agir aussi avec clémence en faveur de son propre fils. Les circonstances atténuantes sont bien différentes d'un cas à l'autre.

¹⁹² Selon G.C. MACHOLZ, p. 168, qui parle de «Machtwort».

¹⁹³ Comme le note H.J. STOEBE, *Das zweite...*, p. 340, *jus et injuria* demeurent, même si le cas est fictif.

אֶם-יָפֹל מִשְׁעֶרֶת בְּנֶךְ אֶרְצָה¹⁹⁴. À cet égard, il convient de noter encore que, si la veuve s'adresse au roi en mettant son titre à la troisième personne, elle emploie cependant le suffixe de la deuxième personne lorsqu'elle mentionne Dieu. Elle ne dit pas en effet «que le roi se souvienne de Yahvé, *son* Dieu», mais «que le roi se souvienne de Yahvé *ton* Dieu». Le passage à la deuxième personne indique que la demande se fait plus directe, plus pressante. Elle veut impliquer directement le sujet-compétent. Cela s'accorde avec le fait que la mention de Dieu se situe à l'endroit où le discours de la veuve atteint son point culminant.

LE V. 12: LE CINQUIÈME ÉCHANGE.

Ce dernier échange entre la Téquoise et David est bref. Il ne sert en fait qu'à introduire la dernière «charge» de la veuve. Toutefois, un suspense est ainsi créé. Cette «charge» venant après le point culminant de la plaidoirie de la veuve, venant après le moment où celle-ci a obtenu ce qu'elle voulait – à savoir un serment garantissant la vie sauve pour son fils –, le roi peut légitimement se demander à quoi rime une nouvelle demande de la veuve.

Peut-être devine-t-il, en fait, à cause justement de cela, que la femme en vient enfin au véritable objet de sa démarche. C'est en effet la seule fois où il lui dit: «parle!», דַּבֵּרִי. Il s'agit bien sûr d'une réponse à la requête de la veuve qui vient d'adresser au roi, littéralement, la demande suivante: «que ta servante parle donc à mon seigneur le roi une parole», תִּדְבֹּרֵנִי אֶל-שִׁפְחוֹתֶךָ. Toutefois, c'est la première fois que la racine דבר est utilisée depuis le v. 3, à savoir depuis le verset où Joab a mis dans la bouche de la Téquoise «les paroles». Cela pourrait indiquer que la femme en arrive enfin à l'objet même de sa mission. Et David semble le percevoir puisqu'il autorise la femme à parler quand bien même celle-ci a déjà donc obtenu gain de cause. Le «parle!» aurait alors aussi le sens de «avoue!».

LES VV. 13-17: UNE PAROLE SANS RÉPLIQUE.

L'emploi de la deuxième personne du singulier, au début du v. 13, montre que la Téquoise prend le taureau par les cornes¹⁹⁵. Le roi est ici directement mis en cause. L'attaque commence par un «pourquoi?», וְלָמָּה, introduit par un *waw* qui l'unit à ce qui précède. La première parole de la Téquoise, au v. 13, peut dès lors se traduire comme suit: «pourquoi alors...?» La Téquoise

¹⁹⁴ Voir 1S 14,45, où pratiquement les mêmes mots sont employés, mais prononcés cette fois par les intercesseurs.

¹⁹⁵ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 135.

dénonce là un état de fait qui est présenté comme étant en contradiction avec ce qui précède.

Si le roi est en contradiction avec ce qui précède, c'est parce qu'il «a pensé», *הַשְׁבִּתָּהּ* (litt. «tu as pensé»), quelque chose contre le peuple de Dieu, c'est-à-dire contre le peuple et contre Dieu. La question se pose de savoir s'il s'agit là uniquement d'un argument destiné à impressionner le sujet-compétent, ou bien si, au contraire, il s'agit d'un point de vue qui reflète la vérité du récit. Joab, en intervenant pour faire revenir Absalom à Jérusalem, agit-il conformément à un plan de Dieu sur les événements?

L'histoire de la succession ne contient, on le sait, que trois endroits¹⁹⁶, où le narrateur dévoile de manière directe le point de vue de Dieu sur les événements. Or, un de ces endroits concerne Absalom. En 2S 17,14, en effet, il est écrit que «Yahvé avait décrété de faire échouer le bon conseil d'Ahitopel, afin que Yahvé amenât le malheur sur Absalom», *לְבַעְבוֹר הַבֵּי יְהוָה, אֲלֵ-אַכְשָׁלוֹם אֶת-הַרְעָה*. Absalom n'est donc pas le champion de Dieu. De ce côté-là, Joab rejoint effectivement le point de vue de Dieu. Dieu veut faire amener le malheur sur Absalom et tel est aussi le but de Joab en 2S 14, si on admet que l'intention de ce dernier est de neutraliser la menace que représente, à ses yeux, Absalom. Dans des circonstances différentes, Dieu et l'intercesseur agissent donc avec la même intention.

Les raisons de ne pas appliquer non plus la loi au cas d'Absalom sont alors du même ordre que celles qui ont amené David à faire une exception pour le fils de la veuve. En effet, le v. 14 commence par un *כִּי* explicatif. Ce qui suit pose toutefois quelques problèmes d'interprétation¹⁹⁷. Les trois premiers mots du verset ne soulèvent pas de difficultés de traduction: *כִּי-מוֹת נָמוּת*, signifient en effet «car nous mourrons sûrement». S'agit-il là simplement d'une sorte de proverbe sur la précarité de l'homme¹⁹⁸ ou plutôt d'une référence au cas particulier plaidé par la veuve? La seconde interprétation correspond mieux à la démarche de la Téquoïte¹⁹⁹. Comme c'était le cas pour le fils de la veuve, si elle intervient en faveur du banni, c'est parce qu'il y a là aussi urgence, là aussi une situation concrète de vie et de mort. En employant la première personne du pluriel, la Téquoïte parle au nom du peuple

¹⁹⁶ Soit 2S 11,27, 12,24 et 17,14; cf. G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament. I. Théologie des traditions historiques d'Israël*. Genève, 1963, p. 274.

¹⁹⁷ Pour le détail de la question, voir A. CAQUOT, pp. 22-25, dont les propositions seront reprises ici en grande partie.

¹⁹⁸ Comme le suggère K.A. LEIMBACH, p. 181; ou bien R.P. GORDON, *I & II Samuel...*, p. 268, qui voit là une sentence sapientiale.

¹⁹⁹ Proposée par J. HOFTIJZER, pp. 432-433.

de Dieu²⁰⁰ menacé dans sa vie non pas parce que tout homme est mortel, mais parce qu'Absalom est loin de Jérusalem.

Dans ce contexte, les mots suivants, וְכַמֵּי־הַנָּהָרִים אֶרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסְפוּ, peuvent être traduits par «c'est comme des eaux qui débordent et ne se laissent pas recueillir». Ce qui est en cause ici, c'est le gonflement, la violence de l'eau et non pas tant sa fluidité²⁰¹. Et ce qui serait alors évoqué, c'est la menace d'un mortel déchaînement de violence si Absalom ne devait pas être ramené²⁰². On aurait là une allusion aux véritables motifs de l'intercession de Joab. Toutefois, comme l'image de l'eau peut prêter à confusion, l'allusion n'est pas directe²⁰³.

La référence à Dieu qui vient ensuite, וְלֹא-יֵשֵׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ, a elle aussi connu de nombreuses interprétations²⁰⁴. Une traduction littérale donne le résultat suivant: «mais Dieu ne relève pas l'âme», ce qui signifierait que Dieu ne ramène pas les gens à la vie. Cette traduction serait en accord non seulement avec ce qui précède, mais aussi avec ce qui suit et qui ajoute: וְחָשַׁב מִחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יָדָא כִּמְנוּעַ נֶדָח, «et il [Dieu] a pris des dispositions pour que ne soit pas banni loin de lui²⁰⁵ celui qui a été banni»²⁰⁶. Le sens général de ce verset serait alors le suivant: le peuple est menacé de mort par un déchaînement de violence (à cause du bannissement d'Absalom); or Dieu, qui ne ramène pas à la vie (qui n'agit pas une fois qu'il est trop tard), a agi (de manière préventive) en prenant des dispositions pour que le banni soit rappelé à Jérusalem. L'intéressant est que la seule action entreprise jusqu'ici

²⁰⁰ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 136.

²⁰¹ Cf. A. CAQUOT, pp. 23 et 25, qui rejette donc l'interprétation traditionnelle, qu'on trouve par exemple chez K.A. LEIMBACH, p. 181, et selon laquelle – en parallèle avec l'image de la braise qui risque de s'éteindre, au v. 7 – l'image de l'eau serait une référence à la fragilité de la vie. Pourtant, la veuve a aussi fait allusion à un débordement de violence au v. 11.

²⁰² A. CAQUOT, p. 25, le situe chez David. Pourtant la situation à laquelle la Téquoise tente de remédier, c'est – on l'a noté – l'exil d'Absalom. Il n'est pas du tout question d'empêcher David de marcher contre Absalom. La Téquoise veut d'ailleurs amener David à prendre une décision, et non pas le faire renoncer à une décision antérieure.

²⁰³ D'ailleurs, la Téquoise prend soin de ne pas nommer Absalom.

²⁰⁴ Là aussi, voir la liste dans A. CAQUOT, pp. 20-22. Mais ici ce sera la traduction d'É. DHORME, *La Bible. I...*, p. 975, qui sera retenue et non pas celle de Caquot, qui propose, quant à lui, la traduction suivante: «mais Dieu n'a pas d'animosité».

²⁰⁵ Être hors du pays d'Israël signifiait en effet être «hors de Dieu»; voir à ce sujet J. HOFTIJZER, p. 435;

²⁰⁶ On reprend ici la traduction de A. CAQUOT, p. 25, qui estime à juste titre que la correction de וְחָשַׁב מִחֲשָׁבוֹת en וְחָשַׁב, rapportant à un être humain les dispositions en question, ne s'impose pas.

pour que le banni soit rappelé à Jérusalem, est l'intervention de Joab. Celui-ci semble donc dire qu'en ayant intercédé, il a permis à Dieu d'agir.

La Téqoïte crée de la sorte un parallèle antithétique entre ce Dieu qui a agi et David qui n'a encore rien fait, qui attend toujours²⁰⁷. Il s'agit là encore de provoquer David à la décision en le stimulant au moyen d'une comparaison avec Dieu. Qui plus est, la veuve appelle le sujet-compétent à décider en faveur de ce même plan divin²⁰⁸. Le v. 15 débute par le mot וְעַתָּה, «et maintenant», qui introduit généralement une conclusion²⁰⁹. Les vv. 15-17 paraissent ainsi conclure à la fois tout ce que la Téqoïte a dit jusque-là et ce qu'elle vient juste de dire aux vv. 13-14. À cet égard, il est intéressant de noter que les derniers mots de la Téqoïte, au v. 17, sont les suivants: «que la parole de mon seigneur le roi soit pour l'apaisement», יְהִי־נָא דְבַר־אֲדֹנִי, «puisque mon seigneur le roi est comme un ange de Dieu pour comprendre le bien et le mal», הַמַּלְאָךְ לְשִׁמּוֹעַ הַטּוֹב, וְיִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ יְהִי עִמָּךְ, «et que Yahvé ton Dieu soit avec toi», וְיִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ יְהִי עִמָּךְ.

L'ange de Dieu.

Alors qu'à la fin du v. 14, le parallèle fait par la femme entre Dieu et le roi était antithétique, ici il est devenu «synthétique». Il y a donc bien progression du v. 14 au v. 17, une progression efficace d'un point de vue psychologique car elle flatte. Cependant la comparaison établie entre le roi et un ange de Dieu n'est pas pure flatterie²¹⁰. Car si la comparaison est flatteuse, c'est d'abord pour inciter David à agir en sauveur d'Israël²¹¹. L'ange de Dieu, qu'il soit ou non clairement distingué de Dieu lui-même, peut être généralement considéré comme une extension de Dieu²¹². En 2S 14,17 l'expression «ange de Dieu» se voit caractérisée par des traits divins – l'expression «connaître le bien et le mal» est un mérisme qui désigne l'omniscience²¹³ – au point que certains ont jugé que la formule «ange de Dieu»

²⁰⁷ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 137.

²⁰⁸ Cf. M. HAGAN, p. 313.

²⁰⁹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 138. F. STOLZ, p. 251, note, quant à lui, que le retour à la fiction, aux vv. 15-17, crée un effet de distance afin de laisser le roi prendre seul sa décision.

²¹⁰ Contre J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel...*, p. 253.

²¹¹ Cf. H. RÖTTGER, *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament*. Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas, 1978, p. 166, qui se réfère à 1S 29,9; 2S 14,17.20; 2S 19,8.

²¹² Cf. J.O. AKAO, «Yahweh and Mal'ak in the Early Traditions of Israel: A Study of the Underlying Traditions of Yahweh/Angel Theophany in Exodus 3.» In: *IBS* 12 (1990), pp. 73, qui renvoie entre autres à Gn 16,7; Ex 3,2 ou Jg 2,1.

²¹³ Cf. J. HOFTIJZER, p. 441.

est ici une paraphrase qui renvoie à Dieu lui-même²¹⁴. Quoi qu'il en soit, l'expression «ange de Dieu», ou «ange de Yahvé»²¹⁵, désigne une figure qui exprime une proximité immédiate de Yahvé ayant pour mission d'apporter la parole divine qui sauve²¹⁶. L'ange de Dieu ou de Yahvé apparaît comme l'agent de l'assistance divine en faveur d'Israël²¹⁷.

La Téquoite ne veut évidemment pas dire que David est Dieu. Elle dit plutôt que David a non seulement toute compétence pour disposer de la loi divine afin que le banni soit rappelé. Le rappel d'Absalom exprime un jugement qui émane de la sphère du divin²¹⁸. Qui plus est, ce rappel est donné comme répondant au plan de Dieu puisque manifestant l'assistance divine en faveur d'Israël. Le véritable bénéficiaire de l'intercession est désigné. La conclusion qui s'impose est que le roi a les moyens de trancher tout comme il s'est arrogé des pouvoirs divins en déclarant que le fils de la veuve vivrait. La force de l'intercession est ainsi démontrée en ce qu'elle parvient à faire en sorte que même la loi divine ne soit plus un obstacle au bien commun. Le souhait final de la veuve, «que Yahvé *ton* Dieu soit avec toi», n'est pas simplement une formule de politesse, mais exprime un désir authentique, celui que le roi agisse de concert avec Dieu.

Mais il y a plus encore. Le fait que le sujet-compétent soit comparé avec un ange de Dieu et se voit ainsi attribué des traits divins, est significatif. Car c'est peut-être justement dû au fait que le roi est sujet-compétent. Autrement dit, l'intercession mise en scène par Joab est aussi un cas de figure en ce que non seulement elle dit quelque chose de la relation du sujet-compétent à Dieu, mais aussi parce que le sujet-compétent dit quelque chose de Dieu²¹⁹.

La mise en scène d'une mise en abyme, en articulant plusieurs niveaux du texte crée, on le rappelle, un jeu d'interpénétrations entre ces différents niveaux. Or, le passage des vv. 11-12 au v. 13, soit du niveau de la veuve qui plaide pour la vie son fils à celui de la Téquoite qui plaide pour le retour du

²¹⁴ Cf. G. BRESSAN, p. 617.

²¹⁵ La fin du v. 17 indique qu'il y a là équivalence aux yeux de la Téquoite.

²¹⁶ Cf. H. RÖTTGER, pp. 274 et 282.

²¹⁷ Cf. D.N. FREEDMAN – B.E. WILLOUGHBY, « מַלְאָכִי *mal'āk*.» In: *TWAT* IV, col. 897, qui renvoient, entre autres, à Ex 14,9; Nb 22,22; 2R 19,35.

²¹⁸ Cf. H.J. STOEBE, *Das zweite...*, p. 346.

²¹⁹ Un peu à la manière dont W. BRUEGGEMANN, «David and His Theologian.» In: *CBQ* 30 (1968), pp. 175-177, présente son hypothèse selon laquelle la théologie des relations de Yahvé avec son peuple aurait été déduite de l'observation des relations de Yahvé avec David. Dans un même ordre idée, G.W. COATS, «Parable...», p. 581, estime qu'une parabole – c'est ainsi qu'il qualifie la fiction mise en scène par Joab – dans un tel contexte peut faire en sorte que le contexte lui-même devienne parabole.

banni, suivi au v. 15, du retour au premier niveau²²⁰, participe de ce jeu entre le monde de la fiction et celui de la réalité²²¹. On ne sait alors plus très bien à quel niveau précisément on se trouve; tout est renversé²²². Mais cette confusion est porteuse de sens dans la mesure où elle dit que chacun des niveaux peut être interprété à l'aide des autres. La fiction aide à mieux comprendre la réalité, mais la réciproque vaut également²²³. Si l'on songe alors que le roi – rappelons qu'il n'est pas désigné par un nom qui le particulariserait trop – devient, du fait que la fiction est ici mise en scène, personnage de cette fiction, on peut voir en lui, dans cette intercession, une figure de Dieu²²⁴.

LE V. 18: LE PREMIER CONTRE-ÉCHANGE.

On a noté qu'un tournant a lieu avec le v. 18. David prend ici en effet l'initiative du dialogue. D'interlocuteur plutôt passif, il devient actif. Le signe est positif dans la mesure où l'intercession vise à amener le roi, qui était dans l'attentisme, à prendre une décision. Pour le moment toutefois, cette décision prend la forme d'une requête. Le roi prie la Téquoise de répondre avec franchise à une demande ultérieure. La décision finale se fait encore attendre.

LES VV. 19-20: LE DEUXIÈME CONTRE-ÉCHANGE.

La question est alors directe et le roi demande si Joab est bien derrière la démarche de la Téquoise. David a donc deviné la présence et le rôle du metteur en scène. Par cela, il fait déjà montre de cette qualité de discernement que la Téquoise voulait susciter en lui. De fait, le roi a deviné sans que la veuve ait vraiment jeté le masque, sans qu'elle n'ait nulle part avoué être une fausse veuve²²⁵.

²²⁰ Parmi d'autres, J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel...*, p. 266; ou P.K. McCARTER, *II Samuel...*, p. 346, jugent quant à eux fautive la place actuelle des vv. 15-17 dans le texte.

²²¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *First...*, p. 295.

²²² Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 139.

²²³ C'est un peu ce que dit IBID., p. 138, lorsqu'il déclare que, au v. 17, la veuve veut appliquer le cas du «banni» à celui de son fils.

²²⁴ Cf. G. ROUILLER, p. 325, qui écrit que «dès qu'interviennent [dans une parabole], par exemple, les figures du père, du roi (de chair et de sang), de l'époux, du juge, du maître, l'auditeur sait que de telles figures renvoient de façon directe ou par antithèse à Yahvé lui-même». Or, ici, David est à la fois père, juge et roi; il est un personnage de chair et de sang à l'intérieur de la fiction mise en scène. Il est enfin appelé à être figure de Yahvé non plus par antithèse, mais de façon directe.

²²⁵ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 142.

Dans sa réponse, la Téquoise donne évidemment raison au roi. Mais elle fait plus: elle réitère, au v. 20, la comparaison entre le roi et un ange de Dieu et elle en rajoute. Au v. 19, elle dit ainsi que «on ne peut pas dévier à droite ou à gauche de tout ce qu'a dit mon seigneur le roi», *אִם-אִשׁ לְהַמִּין וּלְהַשְׁמִיל*, «מִכָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ». Autrement dit, il n'y pas moyen d'échapper à la perspicacité du roi. Celui-ci, en outre, selon le v. 20, «est sage d'une sagesse pareille à celle d'un ange de Dieu», *חָכָם כְּחֻכְמַת מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים*, «pour savoir tout ce qui se passe sur la terre», *לְדַעַת אֶת-כָּל-אֲשֶׁר בָּאָרֶץ*. Cette sur-enchère semble exprimer le fait que, aux yeux de la Téquoise, le but recherché est déjà atteint: David est désormais tout à fait au diapason de Dieu. Le succès de l'intercession ne fait plus aucun doute.

En outre, en qualifiant le roi de «sage», la Téquoise lui reconnaît une qualité que le texte lui avait déjà attribuée à elle. Les deux protagonistes de ce dialogue qu'a été l'intercession, sont donc eux aussi parvenus au diapason; ce qui est tout à la fois une cause et une conséquence du succès de l'intercession.

LES VV. 21-22: LE TROISIÈME ET DERNIER CONTRE-ÉCHANGE.

Le roi s'adresse alors directement à Joab, au metteur en scène, à l'intercesseur. Il lui annonce son «action». Le texte dit en effet: «voici donc que j'ai fait cette chose», *הִנֵּה-נָעַם עֲשִׂיתִי אֶת-דִּבְרֵךְ הַזֶּה*. En employant le temps de l'accompli, le roi déclare même que sa décision a déjà eu lieu. Elle est ainsi tenue pour assurée et, donc, irrévocable; mais cela peut aussi dire qu'elle a eu lieu avant que David ne parle à Joab. On peut même imaginer que c'est au moment où David a deviné que Joab était derrière tout cela, qu'il a décidé. En discernant entre fiction et réalité, David a aussi pu discerner comment il convenait de répondre à la réalité. Il ordonne à Joab de ramener Absalom. Le geste de Joab, au v. 22, imite alors celui de la Téquoise au v. 4: il tombe à terre sur sa face et se prosterne. Si au v. 4 la Téquoise exécutait les ordres de son metteur en scène, ici ce dernier imite son actrice. Cela marque le passage du témoin²²⁶. Toute l'intercession se situe entre ces deux gestes qui marquent à la fois l'abaissement de celui qui sollicite et la reconnaissance de celui qui reçoit.

La mise en scène de l'intercession est toutefois aussi encadrée par deux répliques de Joab, par la parole de l'intercesseur. Il est le premier à parler, au v. 2, car c'est lui qui a l'initiative. Et il est aussi le dernier à parler, au v. 22, avant d'aller chercher Absalom, car c'est à lui, l'initiateur et intercesseur, qu'il revient de dire si son intercession a connu le succès ou non. Les toutes

²²⁶ Cf. IBID., p. 143, qui emploie un autre vocabulaire.

dernières paroles de Joab sont significatives à cet égard. Il déclare en effet au roi qu'il sait qu'il a trouvé grâce aux yeux de ce dernier puisque «le roi a fait la parole de son serviteur», *עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת־דְּבַר עַבְדּוֹ*. La formulation semble quelque peu renversante, au sens propre du terme: en allant chercher Absalom, c'est Joab qui va exécuter un ordre, une parole du roi. Or en fait, Joab résume là ce que fut son intervention: l'intercession était une parole qui visait à amener le roi à prendre une décision, à agir. Si la formulation est alors «renversante», c'est pour deux raisons. D'une part, c'est parce que l'intercession a opéré un renversement, celui d'une situation initiale; d'autre part, c'est parce que le moyen employé, la mise en scène d'une mise en abyme, a fonctionné en renversant les perspectives. Par là, Joab montre qu'il domine de bout en bout le procédé de l'intercession qu'il a employé et mis en acte.

VI: L'INTERCESSION DE BETHSABÉE: 1R 2,20-21

Voici le cas d'une intercession profane qui échoue totalement¹. La situation défavorable initiale de son bénéficiaire n'est pas renversée; pire, elle est même définitivement aggravée. Non seulement Adoniah n'obtient pas Abishag en mariage, mais il est puni de mort pour l'avoir demandée. Un tel échec est unique dans la Bible hébraïque². Une première constatation s'impose toutefois déjà: cet exemple suffit pour révéler que l'intercession n'est pas un procédé dont le succès soit automatiquement assuré pour la simple raison qu'il y soit fait recours. Des facteurs empêchants peuvent parfois entrer en ligne de compte.

Car, si échec il y a en 1R 2, cela ne tient en tout cas pas au fait que les conditions requises pour qu'il y ait intercession ne seraient pas satisfaites ou le seraient d'une manière par trop ambiguë. Au contraire, l'intercession de 1R 2 répond de façon indiscutable à toutes les exigences de la définition. A (Bethsabée) intervient, librement et en paroles uniquement, en faveur de B (Adoniah) auprès de C (Salomon); en outre, ni A, ni B, ni C ne sont confondus entre eux, pas plus que A et B ne sont supérieurs à C. Le cas est des plus clairs. Les raisons de l'échec ne sont donc *a priori* pas à rechercher dans la définition de l'intercession, mais dans ce qui en fait les circonstances particulières et dans le contexte à l'intérieur duquel elle se déroule.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

En 1R 2, c'est par le bénéficiaire de l'intercession qu'il convient de commencer car c'est lui, Adoniah, qui entreprend une démarche auprès de Bethsabée afin qu'elle plaide sa cause auprès de Salomon, son fils, le roi. C'est à lui que revient l'initiative de l'intercession³. Par là, Adoniah donne d'ailleurs une impulsion à l'action après le récit de la mort de David en 1R

¹ Si l'intercession du roi d'Aram, en 2R 5,6, aboutit à une impasse, le bénéficiaire de cette intercession finit quand même par voir sa situation défavorable renversée.

² Le cas de Haman, en Est 7,7, ne saurait constituer un autre exemple d'intercession qui échoue. Il est vrai que, comme Adoniah, Haman est mis à mort après avoir demandé à une reine d'intercéder pour lui auprès du roi. Toutefois, comme ce dernier réagit avant qu'Esther ait pu dire quoi que ce soit, l'intercession n'a pas eu lieu en fait.

³ Cf. R.D. NELSON, *First and Second Kings*. Atlanta, 1987, p. 26.

2,10-12⁴. De fait les deux personnages mentionnés au v. 13 le sont sous une dénomination étendue, en l'occurrence «Adoniah fils de Haggit» et «Bethsabée mère de Salomon», comme s'il s'agissait de les présenter à nouveau⁵; ce qui annonce le début d'une nouvelle section narrative⁶. Quelque chose de nouveau va donc commencer avec l'intercession de 1R 2. Pourtant, les personnages sont connus. Adoniah est ainsi un des principaux acteurs de 1R 1. Il est en effet, depuis la mort d'Absalom, le fils le plus âgé de David⁷. À ce titre, il peut passer pour l'héritier apparent ou présomptif de son père, le roi⁸. Il est peut-être prématuré de parler de principe dynastique à ce stade de la monarchie israélite, mais il n'est pas imprudent d'affirmer que, de tous les fils de David encore en vie en 1R 1, Adoniah est probablement celui dont on s'attend le plus qu'il succède à son père⁹.

Selon 1R 1,6, il est beau d'aspect, une qualité qu'on a déjà trouvée chez les deux premiers rois d'Israël, Saül et David¹⁰. En outre, il semble jouir d'une forte popularité auprès de ses concitoyens¹¹. Le soutien dont bénéficie Adoniah n'est toutefois pas seulement populaire, il est également politique et militaire¹². Adoniah peut ainsi compter Joab, le chef de l'armée, et Abiatar le prêtre parmi ses partisans¹³. Adoniah aspire alors à devenir roi¹⁴. Il est décrit comme ambitieux en 1R 1,5¹⁵ où il déclare de manière pérempt-

⁴ Cf. M. HÄUSL, *Abishag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2*. St. Ottilien, 1993, p. 266.

⁵ Cf. T. VEIJOLA, *Die ewige...*, p. 24.

⁶ Cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings. Volume 1. 1 Kings 1-16*, 34. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984, p. 11. S.J. DeVRIES, *1 Kings*. (WBC), Waco, TX, 1983, p. 32, relève à cet égard que le v. 12 est «a transitional exposition» pour les vv. 13-46 et qu'il fonctionne comme proposition circonstancielle pour les vv. 13ss. M. NOTH, *Könige. 1. Teilband. 1 Könige 1-16*. Neukirchen-Vluyn, 1983, p. 10, note que la recension lucanienne de la Septante fait commencer le «troisième Livre des Rois» avec ce même verset introducteur 12.

⁷ Cf. 1R 1,6.

⁸ Cf. E.H. MALY, *The World of David and Solomon*. Englewood Cliffs, NJ, 1966, p. 108, ou bien K.I. PARKER, «Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11.» In: *JSOT* 42 (1988), p. 21.

⁹ Cf. T. ISHIDA, p. 178.

¹⁰ Voir, respectivement, 1S 9,2 et 1S 16,12.

¹¹ C'est en tout cas ce que lui-même affirme en 1R 2,15. Même s'il faut faire la part de l'exagération, il y a malgré tout un fond de vérité dans les paroles d'Adoniah dans la mesure où il n'est pas contredit par celle qui a malgré tout été son adversaire.

¹² Cf. R.H. DILDAY, *1, 2 Kings*. (CC), Waco, TX, 1987, p. 60.

¹³ Cf. 1R 1,7.

¹⁴ Cf. L. ROST, *The Succession to the Throne of David*. Sheffield, 1982, p. 103

¹⁵ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 505. Le texte dit ainsi qu'il «se porte», «se met en avant», «s'exalte», נִשְׁתַּלָּח.

toire et avec emphase: «c'est moi qui régnerai», **אני אֶמְלֹךְ**. Il faut noter la mise en évidence du pronom personnel. Adoniah démontre par là aussi de l'arrogance et de l'impatience¹⁶ car c'est déjà, du vivant de David qu'il s'empresse de mettre son plan à exécution.

Aussi, aux vv. 11 et 18, est-il dit qu'Adoniah est devenu roi¹⁷, mais la nouvelle est rapportée à David par Nathan et Bethsabée, soit par ceux-là mêmes qui vont faire échouer le plan d'Adoniah. Il est vrai que le plan en question semble avoir été toléré voire accepté – en plus de la population¹⁸ – par David lui-même¹⁹. D'après le v. 6, David n'a en effet jamais contrarié Adoniah²⁰. D'un autre côté, il est possible que David n'ait pas eu vent du plan d'Adoniah puisque ce sont Nathan et Bethsabée qui paraissent l'en informer. Mais cela voudrait dire que, si Adoniah peut organiser la grande fête décrite au v. 9, où tous les fils du roi, à l'exception de Salomon, sont invités sans que le roi n'en sache rien, Adoniah n'a plus à solliciter l'accord de David, désormais «vieux et avancé en âge» (1R 1,1), pour agir comme bon lui semble.

Il faut alors la double intervention du prophète Nathan et de Bethsabée, tous deux alarmés par les agissements d'Adoniah, pour que David réagisse au plan de ce dernier et décide de faire oindre Salomon comme roi sur Israël. Face à ce coup de théâtre, tous les convives qui prennent part à la fête donnée par Adoniah prennent peur et s'enfuient. Le plan d'Adoniah a échoué et celui-ci, effrayé, s'en va, en 1R 1,50, «saisir les cornes de l'Autel» pour bénéficier de l'asile offert par le sanctuaire²¹. Salomon épargne alors son demi-frère en disant, au v. 52: «s'il se comporte en homme de valeur, il ne tombera pas à terre un seul de ses cheveux; mais s'il se trouve du mal en lui, il mourra.» Au verset suivant, Adoniah se prosterne devant Salomon et fait donc acte d'allégeance, sinon d'obéissance²². À cela, Salomon répond en lui disant: «va à ta maison!».

Qu'il ait été roi ou pas, ne serait-ce que l'espace d'une fête, Adoniah a fait une tentative pour le devenir²³. Il a voulu se servir lui-même et c'est lui qui,

¹⁶ Cf. S.J. DeVRIES, p. 39.

¹⁷ Cf. H. HAGAN, p. 321.

¹⁸ Cf. G.H. JONES, p. 111.

¹⁹ Cf. J. ROBINSON, *The First Book of Kings*. (CBC), Cambridge, 1972, p. 25.

²⁰ Cf. R.N. WHYBRAY, p. 38.

²¹ Probablement la Tente de la Rencontre; cf. S.J. DeVRIES, p. 19.

²² Cf. R.D. NELSON, p. 17.

²³ Cf. E. WÜRTHWEIN, *Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16. Übersetzt und erklärt*. (ATD), Göttingen, 1977, p. 21.

de ce fait, a pris l'initiative de l'action en 1R 1²⁴. À la fin du chapitre toutefois, Adoniah est donc un personnage en situation d'échec²⁵, un perdant²⁶. De plus, après 1R 1,52, Adoniah est un rescapé et le lecteur sait que le sort de ce dernier est suspendu au jugement de Salomon²⁷. Par là, Adoniah, c'est-à-dire le bénéficiaire de l'intercession, est devenu un personnage vulnérable²⁸.

UNE SITUATION DÉFAVORABLE?

Adoniah vient de se voir ravir le trône auquel il aspirait tant. Toutefois, le manque qu'Adoniah énonce et dont il demande qu'il soit comblé au moyen de l'intercession de 1R 2, n'est pas celui du trône, mais celui d'une femme, en l'occurrence Abishag. Ces deux manques sont-ils alors liés dans la démarche de ce dernier? C'est là la question qui va sous-tendre toute l'intercession²⁹. Et cette question est naturellement liée à l'objet de la requête d'Adoniah, soit à la personne d'Abishag.

Celle qu'Adoniah souhaite avoir pour femme est alors la jeune Shounamite qui, en 1R 1,1-4, avait été mandée pour réchauffer par son corps le vieux roi David. Si le texte précise qu'Abishag est très belle, il ajoute aussi que David ne l'a pas connue. En revanche, rien de plus n'est dit quant au statut d'Abishag à la cour: celui-ci reste quelque peu obscur³⁰. Pourtant le point est capital pour comprendre la portée de l'intercession de 1R 2 et, surtout, les raisons de son échec. Cela dit, qu'un lien existe entre la situation défavorable due à la perte du trône et celle due au manque d'Abishag, cela est évident. Si Adoniah adresse sa requête à Salomon en ultime instance, c'est bien parce que le fils de Bethsabée a succédé à David. Si c'est Adoniah qui avait été roi, il n'aurait dû recourir à aucune intercession pour obtenir Abishag. Il aurait eu toute compétence pour se l'approprier de lui-même. Pourtant, à la lumière de 1R 1-2, on constate que le lien entre les deux situations défavorables n'est pas simplement de cause à effet, mais aussi d'ordre structurel. Le personnage d'Abishag est introduit en 1R 1,1-4 et, par

²⁴ Cf. H. HAGAN, p. 320.

²⁵ Cf. R.H. DILDAY, p. 60.

²⁶ Cf. A.G. AULD, *I & II Kings*. Philadelphia, 1986, p. 18.

²⁷ Cf. O. KAISER, «Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids.» In: *ETL* 64 (1988), p. 13.

²⁸ Cf. W. BRUEGGEMANN, *I Kings*. Atlanta, 1982, p. 7.

²⁹ Cf. A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt. Erster Halbband. Das Erste Buch der Könige*. Münster i. Westf., 1911, p. 37.

³⁰ Cf. M. GARSIEL, «Puns Upon Names as a Literary Device in 1 Kings 1-2.» In: *Bib* 72 (1991), p. 382.

la suite, il n'en sera plus question avant 1R 2,13ss., avant la requête d'Adoniah. Or, de 1R 1,5 à 1R 2,12, le texte raconte précisément comment Salomon devient roi au détriment de son frère Adoniah. De plus, 1 R 1,1-4 n'a pas d'autre raison d'être que de préparer 1R 2,13ss.³¹. Ainsi, les deux péripécies qui font état du personnage d'Abishag servent de cadre au récit de l'accession de Salomon au trône et de l'éviction d'Adoniah. Abishag fait office d'introduction et de conclusion à la lutte pour le trône entre les deux fils de David. Le lien entre les deux situations défavorables s'en trouve renforcé. À cela s'ajoute le fait que l'épisode de la requête d'Adoniah se trouve dans un corpus – à savoir 1R 2,13-46a – qui raconte l'élimination des opposants de Salomon et qui est inséré entre l'inclusion des vv. 12b et 46b, lesquels annoncent ou constatent tous deux l'affermissement de la royauté de Salomon³². La demande d'Adoniah ne saurait donc être détachée de son contexte d'intrigues pour le pouvoir³³.

On est cependant tenté de se demander si, par-delà la structure du texte, c'est la requête d'Adoniah qui inscrit l'épisode dans la lutte pour la royauté, ou bien si c'est la réaction de Salomon à ladite requête qui est déterminante. Le narrateur biblique reste là encore effacé derrière ses personnages³⁴, dans la mesure où c'est à travers leurs actes et leurs paroles et non pas leurs pensées, qu'il les dépeint³⁵. C'est encore au lecteur qu'est laissé le soin de discerner les motivations des personnages³⁶. Il sait alors qu'aucune insinuation ou suspicion ne peut être prouvée³⁷.

Abishag représente-t-elle alors, objectivement, un enjeu dans le cadre de la lutte pour la royauté? Salomon répondra par l'affirmative et, pour lui, la demande d'Abishag est même équivalente à la demande de la royauté. Il est

³¹ Si ce n'est aussi peut-être de souligner la vieillesse de David, mais la mention d'Abishag ne s'imposait pas pour cela. Voir M. NOTH, *Könige...*, p. 11.

³² Cf. B.O. LONG, *1 Kings. With an Introduction to Historical Literature*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1984, p. 48.

³³ A. FRISCH, «Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12.24).» In: *JSOT* 51 (1991), pp. 10-11, situe d'ailleurs l'ensemble de 1R 1-2 dans un contexte de lutte politique puisqu'il établit un parallèle entre ces deux chapitres et 1R 11,14 – 12,24 qui racontent la division du royaume en deux parties.

³⁴ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 329.

³⁵ Cf. J.J. JACKSON, «David's Throne: Patterns in the Succession Story.» In: *CJT* 11 (1965), p. 185.

³⁶ Cf. J.S. ACKERMAN, «Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2.» In: *JBL* 109 (1990), p. 41.

³⁷ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 145.

ainsi une coutume qui veut que, lorsqu'un roi meurt, son harem passe tout entier à son successeur³⁸.

Pourtant des auteurs ont déclaré qu'il n'y pas d'attestation dans la Bible selon laquelle la prise du harem serait le signe d'une prise de la royauté³⁹. Pour d'autres en revanche et sur la base de 2S 16, où Absalom, rebelle contre David, est allé vers les concubines de son père «aux yeux de tout Israël», le lien entre prise du harem – même partielle – et prise de la royauté ne fait aucun doute⁴⁰. À cela, on a objecté que la prise d'un harem apparaît plutôt comme la conséquence et non comme le moyen de la prise de la royauté⁴¹. Toutefois, s'il est vrai qu'Absalom est allé vers les concubines de son père après avoir chassé David du pouvoir, il n'en est pas moins vrai que, du fait même de la publicité qu'il a voulu donner à l'événement, Absalom savait que le geste en imposerait au peuple et serait perçu comme l'affirmation de son nouveau pouvoir. Dès lors et dans l'esprit des gens, le lien existe et c'est ce qui importe.

Le statut d'Abishag

Cependant, pour certains, du moment que le texte précise que David n'a pas connu Abishag, celle-ci n'a pas fait partie du harem royal⁴². Pour d'autres, au contraire, l'impuissance de David n'a rien changé au fait qu'ayant partagé la couche du roi, Abishag soit bel et bien la dernière recrue du harem de David⁴³. On peut ainsi admettre qu'Abishag n'a pas fait techniquement

³⁸ HÉRODOTE, *L'Enquête.*, III, 68, témoigne de cette coutume au Moyen-Orient Ancien; cf. C.F. KEIL, *The Books of the Kings*. Grand Rapids, MI, 1950 [1876], p. 32; et C.M. MILLER, *First and Second Kings*. Abilene, TX, 1991, p. 98.

³⁹ Cf. E. WÜRTHWEIN, *Das erste...*, p. 22, ou M. REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*. Würzburg, 1979, p. 37.

⁴⁰ Cf. S. GAROFALO, *Il Libro dei Re*. Torino – Roma, 1960, p. 42; G.W. AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*. Lund, 1963, p. 83; ou R.L. HUBBARD, *First and Second Kings*. Chicago, 1991, p. 30.

⁴¹ Cf. M. REHM, *Das erste...*, p. 37.

⁴² Cf. E. WÜRTHWEIN, *Das erste...*, p. 23, pour qui l'appartenance d'Abishag au harem royal rendrait justement la démarche d'Adoniah invraisemblable. Cf. aussi, M. REHM, *Das erste...*, p. 36; ou H.F. VOS, *1, 2 Kings*. Grand Rapids, MI, 1989, p. 42.

⁴³ Cf. L. ROST, p. 101; ou P.K. McCARTER, «Plots...», p. 365; L. WATERMAN, «Some Historical and Literary Consequences of Probable Displacement in I Kings 1-2.» In: *JAOS* 60 (1940), p. 385, quant à lui, distingue et pense qu'Abishag n'a pas appartenu au harem de David, mais que, faisant partie de l'héritage royal, elle a été agrégée par la suite au harem de Salomon.

partie du harem de David, tout en reconnaissant qu'elle doit être considérée aux yeux de tous comme ayant été la concubine de David⁴⁴.

Un indice, lié au nom d'Abishag, semble d'ailleurs confirmer la chose. Il tient au fait qu'Abishag est régulièrement nommée comme étant la «Shounamite», הַשְׁוֹנַמִּיתָה. Or il est rare qu'on présente, dans la Bible, une femme par son nom suivi de la mention de son origine; le fait est presque exclusivement réservé aux reines-mères et aux femmes de David⁴⁵. Qui plus est le texte insiste là-dessus par quatre fois: en 1R 1,3; 2,17; 2,21; 2,22. Quoi qu'il en soit, Abishag relève, comme toutes les femmes du palais, du domaine exclusif du roi⁴⁶. En outre, le fait d'être belle⁴⁷ et d'avoir été la dernière à connaître l'intimité du roi défunt confère certainement à Abishag une position spéciale parmi ces femmes du palais⁴⁸. De là, il appert que la possession d'Abishag peut sinon ouvrir à Adoniah le chemin vers le trône, du moins lui fournir un atout supplémentaire à faire valoir sur ce trône⁴⁹.

Le détail de la beauté d'Abishag mérite qu'on s'y attarde. Comme Adoniah et Abishag sont beaux tous les deux⁵⁰, cela établit une sorte de lien de nature entre le bénéficiaire de l'intercession et le manque que cette même intercession cherche à combler. Le fait peut suggérer que la demande d'Adoniah soit motivée par un désir amoureux et qu'il n'y faut rien voir de plus⁵¹. Pourtant cette caractéristique de la beauté, le texte ne l'attribue pas seulement à Adoniah et à Abishag. On a vu qu'elle était aussi celle des pré-

⁴⁴ Cf. C.F. KEIL, *Kings...*, p. 32; ou A.G. AULD, *I & II Kings...*, p. 18. Seul un tout petit nombre devait être au courant de ce qu'il en a réellement été des rapports entre David et Abishag; le détail de l'impuissance de David n'a en effet vraisemblablement pas dû être rendu public; contre A. SANDA, p. 38, qui prétend que la virginité d'Abishag devait être connue de tous.

⁴⁵ C'est la thèse que soutient M. HÄUSL, p. 239, qui cite Kozbi (Nb 25,5), Abigaïl (1S 27,3 et 1Ch 3,1), Akhinoam (1S 27,3; 30,5; 2S 2,2; 3,2), Naamah (1R 14,21), Sibyah (2R 12,2), Jehoyaddin (2R 14,2), Yekolyahou (2R 15,2), Meshoullémeth (2R 21,19), Yedidah (2R 22,1), Hamoutal (2R 23,31; 24,18), Zebidah (2R 23,36), Nekhoushta (2R 24,8), Shimeath (2Ch 24,26), Shimrith (2Ch 24,26) et Ruth (Rt 2,6).

⁴⁶ Cf. A.G. AULD, *I & II Kings...*, p. 18. À cet égard, E. WÜRTHEIN, *Das erste...*, p. 23, note que si Abishag n'appartient pas au harem du roi, elle fait au moins partie de la domesticité de ce dernier.

⁴⁷ Selon 1R 1,3.

⁴⁸ Cf. D.J. DeVRIES, p. 37.

⁴⁹ Cf. J. FICHTNER, *Das erste Buch von den Königen. Übersetzt und ausgelegt*. Stuttgart, 1964, p. 55.

⁵⁰ Cf. R.H. DILDAY, p. 57.

⁵¹ C'est le point de vue, par exemple, de M. REHM, *Das erste...*, p. 37.

cédents rois d'Israël, Saül et David⁵². À travers la beauté, il y a alors un lien de nature entre Adoniah et la royauté. Ce lien serait renforcé par la possession d'Abishag.

Le précédent d'Absalom

La beauté d'Adoniah renvoie encore à un autre personnage qui possédait lui aussi cette caractéristique, à savoir Absalom⁵³. Le texte souligne ce lien entre Adoniah et Absalom en précisant, dans le verset même où est énoncée la beauté d'Adoniah⁵⁴, qu'Adoniah est né juste après Absalom⁵⁵. Tout cela est en outre rapporté au moment précis où Adoniah tente de s'imposer comme roi à la place de David.

L'initiative d'Adoniah en 1R 1,5ss. rappelle alors celle d'Absalom en 2S 15,1ss. et le texte donne l'impression qu'Adoniah suit là les traces de son aîné⁵⁶ et prend ce dernier comme modèle. Comme Absalom, Adoniah met son plan à exécution du vivant de David⁵⁷; comme Absalom, il réunit autour de lui un groupe de partisans⁵⁸; comme Absalom, il commence son coup en se procurant un char, des chevaux ou des cavaliers, ainsi que cinquante hommes pour courir devant lui⁵⁹; comme Absalom, Adoniah mène ainsi grand équipage⁶⁰. De fait, l'initiative d'Adoniah en 1R 1 rappelle trop celle de son aîné⁶¹ en 2S 15 et la suppose⁶². Dans une telle perspective, la demande de celle qui est considérée comme la concubine de David, ne peut pas ne pas évoquer la prise par Absalom des concubines de son père. Quoi qu'il en soit des intentions d'Adoniah, le texte situe la requête de ce dernier dans un contexte de lutte pour la royauté.

⁵² À partir de là, H.J.L. JENSEN, p. 48, a pu déduire que, par désir mimétique, Adoniah veut devenir comme David, c'est-à-dire roi.

⁵³ Cf. 2S 14, 25; voir F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», pp. 332-333.

⁵⁴ C'est-à-dire en 1R 1,6.

⁵⁵ Cf. P.K. McCARTER, «Plots...», p. 366.

⁵⁶ Cf. J. WESSELIUS, «Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Samuel IX – 1 Kings II).» In: VT 40 (1990), p. 346.

⁵⁷ Ce faisant, Adoniah agit donc illégalement, selon H.J.L. JENSEN, p. 47.

⁵⁸ Cf. IBID. p. 47; comparer 2S 15,1-12 et 1R 1,7.

⁵⁹ Cf. C.M. MILLER, p. 79; comparer 2S 15,1 et 1R 1,5.

⁶⁰ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 339.

⁶¹ Cf. P.K. McCARTER, «Plots...», p. 365. J.S. ACKERMAN, p. 50, voit même en Adoniah un *Absalom redivivus*.

⁶² Cf. G.N. KNOPPERS, *Two Nations Under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Volume 1. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*. Atlanta, 1993, p. 29.

Qui plus est, le récit établit un parallèle entre les versets 1R 2,13 et 1R 1,5⁶³. Si, en 1R 2,13, l'action redémarre grâce à l'initiative d'Adoniah, cette initiative est la seconde du genre car, en 1R 1,5, l'action a déjà démarré sur une initiative de ce même Adoniah⁶⁴. Dans les deux versets, Adoniah est présenté sous le nom complet de «Adoniah fils de Haggit», comme il convient, ainsi qu'on l'a relevé, au début d'une nouvelle séquence narrative. L'initiative d'Adoniah en 1R 2,13 est donc deuxième du genre⁶⁵ et le récit la met en parallèle à la première, celle de 1R 1,5, par laquelle Adoniah tente de s'emparer du pouvoir royal. La seconde initiative d'Adoniah fait de la sorte écho à la première et la situation défavorable à laquelle, en 1R 2,13, Adoniah souhaite remédier en demandant Abishag pour femme, se trouve ainsi associée à celle due à la perte de la royauté.

LA DÉMARCHE D'ADONIAH

Le lien entre les deux situations défavorables est d'ailleurs établi par Adoniah lui-même dans les paroles qu'il adresse à Bethsabée en 1R 2,15-17. La demande qu'Adoniah présente à Bethsabée s'articule ainsi autour de l'expression וְעַתָּה, «et maintenant», qui commence le v. 16. Cette expression introduit la demande proprement dite, qu'Adoniah développe en deux temps: au v. 16, Adoniah annonce à Bethsabée qu'il a une demande à lui faire et la prie de ne pas l'éconduire, puis, au v. 17, ayant été encouragé à parler par Bethsabée, Adoniah délivre le contenu de sa demande. L'expression וְעַתָּה du v. 16 est cependant précédée par un préambule, lui aussi subdivisé en deux parties. Or, au cours de la première partie de ce préambule, Adoniah évoque les événements de 1R 1 et déclare que la royauté aurait dû lui revenir car, dit-il, «tous les Israélites avaient tourné leur face pour que je règne». Le trône perdu se trouve donc à l'arrière-plan de la requête d'Adoniah⁶⁶.

C'est même par là qu'Adoniah débute l'exposé de sa requête. Le fait que cette perte de la royauté occupe l'esprit d'Adoniah est souligné dans la phrase וְעַתָּה כִּי־לִי הָיְתָה הַמְּלוּכָה, «tu sais que c'est à moi qu'était la royauté»⁶⁷. Placé avant le substantif «royauté», le possessif est mis en re-

⁶³ Cf. J. FICHTNER, p. 55.

⁶⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 363.

⁶⁵ Cf. G.N. KNOPPERS, p. 69; ou R.L. HUBBARD, p. 29. M. GARSIEL, «Puns...», p. 382, parle même, à ce propos, du «deuxième round» de la lutte entre Adoniah et Salomon.

⁶⁶ Cf. J. FICHTNER, p. 55.

⁶⁷ Cf. R.H. DILDAY, p. 57; J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 394; ou encore G. RICE, *Nations Under God. A Commentary on the Book of 1 Kings*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1990, p. 22.

lief⁶⁸, aussi bien dans le texte que dans l'esprit d'Adoniah. Il est révélateur à cet égard qu'Adoniah consacre à son trône perdu les deux premiers tiers de son discours à Bethsabée⁶⁹.

En commençant par dire à Bethsabée *וְאַתָּה יָדָעָה*, «tu sais», Adoniah fait appel à ce que Bethsabée sait déjà⁷⁰. Adoniah estime que le rappel du passé fournit le contexte nécessaire pour fonder sa requête⁷¹. Le lien entre ce passé – à savoir la perte de la royauté – et la requête est de la sorte établi par l'intéressé lui-même de manière claire et non pas vague⁷². Le fait est d'autant plus frappant qu'Adoniah, dans ses propres paroles, ne dit rien qui puisse permettre de situer sa requête dans un autre contexte que celui de la lutte pour le trône; il ne fait pas, par exemple, la moindre allusion à un éventuel sentiment pour Abishag.

Dans la première partie du v. 15, Adoniah réaffirme au contraire ses droits sur le trône au nom de sa très grande popularité. Cependant, dans la seconde moitié du verset, Adoniah reconnaît que la royauté s'est détournée de lui pour échoir à Salomon «de par Yahvé», *מִיְיָהוָה*. En disant cela, Adoniah se gagne vraisemblablement la sympathie de Bethsabée, l'intercesseur⁷³. Mais alors pourquoi, dans ce cas, rappeler à cette même Bethsabée des droits sur le trône, lesquels, s'ils venaient à être reconnus et satisfaits, signifieraient, aux dires mêmes de Bethsabée en 1R 1,21, un sort funeste pour elle et pour son fils⁷⁴?

La stratégie du personnage

Faute toujours de connaître les pensées d'Adoniah⁷⁵, on a proposé de mettre l'accent sur la seconde moitié du préambule d'Adoniah. Et il est vrai que cette reconnaissance, par son rival, de l'origine divine de la royauté de Salomon a quelque chose de remarquable⁷⁶. En affirmant ses droits sur le trône dans une telle perspective, Adoniah ferait, par contrecoup, ressortir la

⁶⁸ Cf. I.W. SLOTKI, *Kings. Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*. London, 1964, p. 15.

⁶⁹ C'est-à-dire quatre lignes sur six selon J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 393.

⁷⁰ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 507.

⁷¹ Voir M. HÄUSL, p. 269.

⁷² Comme le prétend H.F. VOS, p. 42.

⁷³ Cf. R.H. DILDAY, p. 58.

⁷⁴ Voir M. REHM, *Das erste...*, p. 37. La tentative de prise de la royauté par Adoniah en 1R 1 a en effet mis en danger les vies de Bethsabée et de Salomon (1R 1,21); cf. G. RICE, *Nations...*, p. 12.

⁷⁵ Se rapporter à J. WESSELIUS, «Joab's...», p. 348.

⁷⁶ Cf. T. VEIJOLA, *Die ewige...*, p. 23.

grandeur du sacrifice ainsi consenti en reconnaissant la royauté du fils de Bethsabée. Dans ce cas, Adoniah tenterait d'apitoyer Bethsabée et de faire apparaître la demande d'Abishag comme la demande d'un lot de consolation⁷⁷. En assurant en outre qu'il a renoncé au trône, Adoniah protesterait, auprès de Bethsabée, de l'innocence de sa requête: celle-ci serait sans intention politique et serait motivée par autre chose, en l'occurrence le désir amoureux⁷⁸.

Pourtant, lorsqu'Adoniah rappelle ses droits sur le trône à Bethsabée, il fonde ces derniers non pas sur sa qualité d'aîné, mais sur son extrême popularité⁷⁹. Il rappelle donc qu'il bénéficie encore de l'appui du peuple presque tout entier, ce qui est autrement plus dangereux. Il peut ainsi y avoir une menace voilée dans les paroles d'Adoniah à Bethsabée⁸⁰. Et si Adoniah mentionne ainsi ses droits sur le trône, c'est pour faire pression sur Bethsabée⁸¹. Le coup semble d'ailleurs porter puisque cette dernière ne conteste rien des prétentions d'Adoniah⁸².

Dans cette perspective, le poids du discours est placé sur la première partie du préambule. La reconnaissance de l'origine divine de la royauté de Salomon n'a dès lors plus de valeur théologique ou juridique⁸³, mais acquiert une pure fonction tactique: il s'agit, au v. 15b, d'atténuer l'effet du v. 15a. La seconde partie du préambule d'Adoniah devient une sorte de *captatio benevolentiae*⁸⁴ au moyen de laquelle Adoniah s'assure de l'aide de Bethsabée en laissant croire qu'il ne brigue plus le trône⁸⁵. Dans ce

⁷⁷ C'est là le point de vue de J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 394; M. NOTH, *Könige...*, p. 33; ou encore M. REHM, *Das erste...*, p. 38.

⁷⁸ Cf. L. WATERMAN, p. 384.

⁷⁹ Il aurait pu en effet faire état d'un autre de ses atouts, en l'occurrence son droit de primogéniture puisque, au v. 22, Salomon en fera mention. Cela dit, c'est bien d'abord sur sa capacité à réunir des partisans sur son nom que reposaient, en 1R 1,5ss., les espérances d'Adoniah; cf. S. ZALEWSKI, «The Struggle Between Adonijah and Solomon Over the Kingdom [Hebr.].» In: *BMik* 63 (1974-75), p. 490.

⁸⁰ C.F. BURNEY, *The Book of Judges With Introduction and Notes. And Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings With an Introduction and Appendix*. New York, 1970 [1910], p. 18, y décèle même une nuance d'hostilité.

⁸¹ Cf. N.-E.A. ANDREASEN, «The Role of the Queen Mother in Israelite Society.» In: *CBQ* 45 (1983), p. 189.

⁸² Voir D.M. GUNN, *The Story...*, p. 93.

⁸³ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 507.

⁸⁴ Cf. A. ŠANDA, *Erster...*, p. 38.

⁸⁵ Cf. C.F. KEIL, *Kings...*, p. 31; ou A. ŠANDA, *Erster...*, p. 38.

contexte, le v. 15b se révèle être l'expression d'une feinte de la part d'Adoniah⁸⁶.

Le narrateur ne craint pas de juxtaposer deux déclarations – en l'occurrence les deux parties du préambule d'Adoniah – qu'il n'est pas aisé de concilier⁸⁷. Selon qu'on mette alors l'accent sur la première ou la seconde partie du préambule d'Adoniah, la portée et la signification de ce que ce préambule introduit à travers l'expression «et maintenant» diffère du tout au tout. Si l'accent est mis sur la seconde partie du v. 15, la requête du v. 17 semble ne plus avoir de lien avec la lutte pour la royauté. Si, au contraire, l'accent est mis sur la première partie du v. 15, la requête du v. 17 semble découler de cette lutte.

Pourtant, quelle que soit la valeur de la seconde partie du v. 15, la première partie est bien là et le lien du préambule d'Adoniah avec la royauté perdue demeure. Reconnaître que Salomon est roi par volonté divine, mais demander en même temps Abishag comme consolation, c'est malgré tout, de la part d'Adoniah, maintenir la légitimité de ses propres droits sur le trône. Demander une compensation, c'est dire qu'on a été lésé dans ses droits; c'est surtout le rappeler. Au v. 15, Adoniah oppose ainsi le droit divin de la royauté de Salomon au droit humain – la popularité – de la sienne⁸⁸. Reconnaître l'origine divine de la royauté de Salomon ne paraît pas, pour Adoniah, équivaloir à une acceptation de cette même royauté. Le contexte dans lequel Adoniah situe sa requête, semble indiquer que celui-ci passe outre à la volonté divine concernant Salomon⁸⁹.

Adoniah se montre-t-il alors téméraire en formulant une telle requête après avoir été pourtant mis en garde par Salomon⁹⁰? La première initiative d'Adoniah, en 1R 1,5, montre pourtant qu'il n'est pas homme à craindre de forcer le destin en sa faveur. En outre, le fait d'avoir, contre toute attente, été épargné par Salomon peut peut-être signifier pour Adoniah qu'il n'a pas

⁸⁶ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 507; J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 394; ou encore S. ZALEWSKI, «Adonijah's Ruse and Solomon's Wisdom [Hebr.].» In: *BMik* 57 (1973-74), pp. 229 et 231.

⁸⁷ Pour ce qui est de ce procédé littéraire, voir F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 505.

⁸⁸ Cf. *IBID.*, p. 506.

⁸⁹ Cf. S.J. DeVRIES, p. 32. Ce faisant, Adoniah ne créerait pas un précédent; qu'il suffise de se rappeler combien Saül s'est accroché à son trône malgré qu'il en eût été rejeté par Yahvé lui-même.

⁹⁰ C'est ce que pense J.J. JACKSON, p. 195, qui juge la demande d'Abishag après l'avertissement de Salomon plutôt maladroite. H. HAGAN, pp. 321-322, se demande si, ayant été épargné par Salomon, Adoniah ne devrait pas se tenir tranquille.

vraiment à craindre son demi-frère⁹¹. Enfin, 1R 2,13 ne fait pas immédiatement suite à la mise en garde de Salomon. Un élément nouveau est survenu entre temps: David, celui qui a soutenu Salomon en le plaçant sur le trône, est mort. Cela ouvre de nouvelles perspectives⁹². Il est possible qu'Adoniah ait voulu alors tester le nouveau roi⁹³, jeune et inexpérimenté⁹⁴. Cela demande de ne pas trop attendre⁹⁵ et suppose, certes, de prendre quelques risques, mais peut-être pas aussi inconsidérés qu'il n'y paraît. Cela dit, qu'Adoniah prenne un risque, cela transparait de la manière dont il approche Bethsabée. Adoniah n'oublie pas qu'il a été échaudé et, s'il s'enhardit à tenter quelque chose de nouveau, il agit alors avec circonspection⁹⁶ et amène sa demande avec prudence⁹⁷. Par deux fois, en effet, il attend que Bethsabée lui donne l'autorisation de parler et n'aborde l'objet de sa démarche qu'en tout dernier lieu. Cette approche précautionneuse de la part d'Adoniah jette le soupçon sur le sens de sa démarche et semble indiquer qu'il en perçoit des enjeux qui dépassent le cadre d'une simple aventure sentimentale⁹⁸.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

De fait, la réaction immédiate de Bethsabée à l'approche d'Adoniah est marquée par le soupçon et la méfiance⁹⁹, voire la crainte¹⁰⁰. Ses premières paroles à Adoniah, au v. 13, sont: הֲשָׁלוֹם בְּאַךְךָ, «est-ce pour la paix que tu viens?» Le mot «paix» sur lequel porte l'inquiétude de Bethsabée est d'ailleurs placé en tête de son interrogation. En outre, le simple fait que le v. 13 rappelle qu'Adoniah est le fils de Haggit et que Bethsabée est la mère de Salomon, oppose les deux femmes dans une relation de rivalité¹⁰¹. On a vu en effet qu'un tel rappel ne s'impose pas, Adoniah et Bethsabée étant des personnages déjà connus. La mention de Haggit attire en revanche l'atten-

⁹¹ L'hypothèse est envisagée par F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 335.

⁹² Cf. J. TREBOLLE, «Testamento y muerte de David. Estudio de historia de la recensión y redacción de I Rey., II.» In: *Bib* 87 (1980), p. 97.

⁹³ Cf. E.H. MALY, p. 117.

⁹⁴ Cf. H.F. VOS, p. 41.

⁹⁵ Cf. E.H. MALY, p. 117. S. ZALEWSKI, «The Struggle...», p. 506, parle même, à ce propos, de tentation pour Adoniah.

⁹⁶ Cf. B.O. LONG, *I Kings...*, p. 50.

⁹⁷ Cf. A. BERLIN, «Characterization...», p. 75.

⁹⁸ Cf. R.H. DILDAY, p. 57.

⁹⁹ Cf. C.F. KEIL, *Kings...*, p. 30.

¹⁰⁰ Cf. S. ZALEWSKI, «Adoniah's...», p. 235.

¹⁰¹ Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 11; ou T. ISHIDA, p. 177.

tion sur un personnage qui lui n'est jamais apparu sur la scène biblique sinon en rapport avec Adoniah¹⁰². Si Adoniah, Bethsabée et Salomon vont être les acteurs de l'épisode qui va suivre, Haggit est seulement une présence, un rappel. À ce titre, Haggit peut être mise en parallèle avec l'autre rappel du contexte immédiat, celui des droits d'Adoniah. Ce rapprochement fait apparaître la mention de Haggit comme une menace elle aussi, d'autant plus que ce qui distingue Adoniah et Salomon, c'est également le fait qu'ils sont de mère différente. Les précédentes mentions de Haggit figurent d'ailleurs en lien avec la première initiative d'Adoniah, celle de 1R 1 où il essaie de se faire reconnaître comme roi en évinçant le fils de Bethsabée¹⁰³. Celle-ci qui, avec inquiétude, voit venir à elle le fils d'une rivale, est donc présentée en relation à Salomon¹⁰⁴. En voulant évincer Salomon en 1R 1, Adoniah a mis la mère de son jeune demi-frère en danger. Quel sens alors donner au fait qu'Adoniah approche ainsi la rivale de sa mère et la mère de son rival¹⁰⁵? Pour obtenir Abishag qui appartient au palais du roi, Adoniah a besoin de l'autorisation de Salomon¹⁰⁶. Toutefois, si Adoniah n'adresse pas directement sa demande à Salomon lui-même, ce n'est pas parce que les paroles de Salomon qui, en 1R 1,53, déclare à Adoniah לך לבייתך, «va dans ta maison», exprimeraient une mesure de bannissement de la cour¹⁰⁷. Outre le fait qu'une telle interprétation des paroles de Salomon est contestable¹⁰⁸, un bannissement de la cour interdirait aussi une approche de Bethsabée. Bethsabée va en effet apparaître peu après comme étant le second personnage de la cour¹⁰⁹.

¹⁰² Cf. M. HÄUSL, p. 252.

¹⁰³ Cf. 1R 1,5.11. C.M. MILLER, p. 98, va même jusqu'à envisager l'hypothèse selon laquelle Haggit aurait aidé à la tentative de son fils.

¹⁰⁴ Cf. M. HÄUSL, p. 249.

¹⁰⁵ A. BERLIN, «Characterization...», p. 75, juge d'ailleurs téméraire un tel acte.

¹⁰⁶ Cf. M. REHM, *Das erste...*, p. 37.

¹⁰⁷ Contre A. ŠANDA, *Erster...*, p. 38.

¹⁰⁸ Ainsi, pour D.J. WISEMAN, *1 and 2 Kings. An Introduction and a Commentary*. Leicester – Downers Grove, IL, 1993, p. 74, ce que Salomon prononce en 1R 1,53 à l'égard d'Adoniah, ce sont des paroles d'apaisement. De plus, il resterait à démontrer que le chez-soi d'Adoniah est bien localisé en dehors de la cour.

¹⁰⁹ Voir dans les paroles de Salomon une assignation à résidence, ne changerait rien à l'affaire. Quant à une interdiction de paraître devant le seul roi, ce serait par trop solliciter le texte et demanderait un complément d'information, tel qu'on peut le trouver en 2S 14,24 où David dit à propos d'Absalom: «qu'il se retire dans sa maison et qu'il ne voie pas ma face!»

Qu'Adoniah recoure à un intermédiaire semble plutôt indiquer qu'il redoute d'affronter le roi¹¹⁰. En ce sens, la démarche d'Adoniah refléterait son contenu: si la demande d'Abishag est, pour Adoniah, une manière indirecte de viser la royauté, c'est par voie indirecte aussi qu'Adoniah entreprend de procéder, en recourant à un intermédiaire. Mais Bethsabée n'est pas un intermédiaire comme les autres. Recourir à elle peut présenter, pour Adoniah, des avantages qui compensent l'inconvénient d'avoir à passer par la mère de son rival. Car c'est là aussi l'atout majeur dans lequel réside le recours à Bethsabée: elle est la mère de Salomon. C'est d'ailleurs – on l'a vu – en cette qualité que Bethsabée est introduite dans l'épisode, en 1R 2,13.

Un intercesseur «idéal»?

Pour obtenir quelque chose du fils, Adoniah s'adresse à la mère. L'intérêt est évident car le lien qui unit un enfant à sa mère est particulièrement étroit¹¹¹. Une mère n'a pas seulement un accès privilégié à la personne de son fils, mais aussi au cœur de celui-ci. Un fils écoutera volontiers sa mère et ne saurait, de prime abord, se méfier d'une requête venant d'elle: si Adoniah demande Abishag à Salomon par l'entremise de Bethsabée, il peut espérer que sa requête sera perçue comme innocente et accueillie avec bienveillance par le sujet-compétent¹¹².

C'est, du reste, aussi un fils que le texte introduit, en 1R 2,13, auprès de Bethsabée. Ce fils, Adoniah, adresse ainsi sa requête à une mère. Quand il demande par deux fois à Bethsabée l'autorisation de parler, on ne voit pas là seulement un prétendant au trône qui tâte le terrain, mais aussi un fils qui manifeste son respect envers une mère. Située dans un rôle de mère à l'égard d'Adoniah¹¹³, Bethsabée se trouve ainsi dans une relation susceptible de la prédisposer favorablement à faire office d'intercesseur. Ainsi, l'expression «Adoniah fils de Haggit» de 1R 2,13, fait apparaître le bénéficiaire de l'intercession à la fois comme un rival et comme un fils, à la fois menaçant et inoffensif. Il ne s'agit pas d'opposer ces deux images ou attitudes, mais de les concilier l'une avec l'autre. Le fils est ainsi destiné à faire accepter le rival par la mère. Il y a sans doute là un mécanisme qui donne une

¹¹⁰ Cf. J.S. ROGERS, «Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2.» In: *CBQ* 50 (1988), p. 399.

¹¹¹ Cf. W. PLAUTZ, «Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament.» In: *ZAW* 74 (1962), p. 37, qui détaille cela dans le contexte vétérotestamentaire.

¹¹² Cf. A. ŠANDA, *Erster...*, p. 38; et F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 510.

¹¹³ Pour J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 393, Bethsabée paraît même jouir de ce rôle vis-à-vis d'Adoniah.

des clefs de l'intercession de 1R 2 en la faisant apparaître comme une sorte de jeu qui multiplie les identités et les relations des personnages entre eux. Le respect qu'Adoniah montre à l'égard de Bethsabée est aussi dû au fait que la mère à laquelle il s'adresse a ceci de particulier qu'elle est la mère du roi. Comme telle, elle d'un statut spécial qui, dans les monarchies du Moyen-Orient Ancien, semble aller bien au-delà de la simple relation mère-fils par rapport au roi¹¹⁴. Quand, par la suite, elle se rendra auprès de Salomon, celui-ci, au v. 19, se prosternera devant elle et la fera asseoir sur un trône à la droite du roi. Quoiqu'on sache peu de choses concernant la fonction de reine-mère, un tel cérémonial semble indiquer qu'être reine-mère n'est pas seulement un honneur, mais recouvre aussi une position officielle¹¹⁵. Le fait de siéger «à la droite» signale en effet une autorité déléguée¹¹⁶. La reine-mère paraît être la femme la plus puissante du royaume¹¹⁷ et avoir autorité directe sur toutes les autres femmes de la maison royale¹¹⁸. Enfin, cette autorité semble être fondée sur le fait que la reine-mère serait reconnue comme source de sagesse et de conseils; elle exercerait une grande influence sur les membres de la cour¹¹⁹. On a même vu en elle, dans cette perspective, quelqu'un susceptible de représenter les intérêts du peuple à la cour¹²⁰.

Dans de telles circonstances, Adoniah n'aurait pu choisir meilleure avocate ou meilleur intercesseur¹²¹. Le fait que la reine-mère jouit de l'autorité sur toutes les femmes de la maison royale a son importance pour Adoniah vu que sa requête a justement une de ces femmes pour objet. En outre, que

¹¹⁴ Il existe un terme hébreu qui désigne généralement, mais pas exclusivement, la reine-mère. C'est celui de מַלְכָּה. Par exemple, en 1R 15,13, il s'applique à une reine-mère, alors que, en Gn 16,4, il désigne une «dame» ou une «maîtresse». Comme le terme n'est pas appliqué à Bethsabée, il ne sera pas employé ici. Voir à ce sujet les monographies de G.W. AHLSTRÖM, pp. 57-88; N.-E.A. ANDREASEN, pp. 179-194; Z. BEN-BARAK, «The Status and Right of the *Gebirā*.» In: *JBL* 110 (1991), pp. 23-34; H. DONNER, «Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament.» In: R. von KLENLE – A. MOORTGAT – H. OTTEN – E. von SCHULER – W. ZAUMSEIL (Hrsg.), *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet*. Heidelberg, 1959, pp. 105-145; G. MOLIN, «Die Stellung der G^ebira im Staate Juda.» In: *ThZ* 10 (1954), pp. 161-175; et C.R. SEITZ, *Theology in Conflict. Reaction to the Exile in the Book of Jeremiah*. (BZAW), Berlin – New York, 1989, pp. 52-55.

¹¹⁵ Cf. G. MOLIN, «Die Stellung...», pp. 161 et 165.

¹¹⁶ Cf. S.J. DeVRIES, p. 38.

¹¹⁷ Cf. J. FICHTNER, p. 56.

¹¹⁸ Cf. R.L. HUBBARD, p. 29.

¹¹⁹ Cf. N.-E.A. ANDREASEN, pp. 183 et 188.

¹²⁰ L'hypothèse est proposée par Z. BEN-BARAK, p. 25

¹²¹ Cf. G. HENTSCHEL, *1 Könige*. Würzburg, 1984, p. 29.

Bethsabée siège à la droite du roi confère à cette dernière une position qui la met à l'abri de toute coercition de la part d'Adoniah. Celui-ci peut exercer quelques pressions sur Bethsabée, mais en aucun cas au point de l'obliger à intercéder pour lui.

Cela dit, au-delà de la fonction ou du statut, Bethsabée est une personne qui a aussi une identité propre. D'abord, elle est une femme ce qui, traditionnellement, convient à un rôle d'entremetteuse dans une affaire de mariage et Adoniah peut escompter éveiller en elle un intérêt perçu comme naturellement féminin pour ce qui peut passer pour une romance¹²². En outre, Bethsabée a surtout été l'un des acteurs principaux du chapitre précédent. En 1R 1, Bethsabée s'est en effet montrée capable de manipuler, voire de dominer le roi¹²³. De plus, elle est apparue là dans le rôle de quelqu'un qui accepte précisément de s'entremettre sur la demande d'un tiers¹²⁴. Tout cela est de bon augure pour qui, comme Adoniah, souhaite faire appel à elle pour qu'elle s'entremette à nouveau en sa faveur auprès du roi.

La médaille a toutefois un revers. Ces indices favorables sont autant de signaux négatifs pour Adoniah. En 1R 1, si Bethsabée accepte de se rendre aux arguments de Nathan, c'est pour s'engager en faveur de son fils menacé – tout comme elle – par Adoniah lui-même. Si Bethsabée s'est montrée active, c'est pour assurer le trône de Salomon¹²⁵. Si elle a fait preuve d'habileté et d'adresse, elle a aussi démontré par là qu'elle est intéressée et expérimentée en politique¹²⁶.

Bethsabée est dès lors un intercesseur ambivalent, reflétant en cela Adoniah¹²⁷. D'un côté, elle peut paraître telle une femme bienveillante, voire naïve, toute disposée à venir en aide à des amoureux¹²⁸ et qui ne détecte rien de mal dans la requête d'Adoniah¹²⁹, quelle qualifie par ailleurs de

¹²² Voir J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. (ICC), Edinburgh, 1951, p. 92.

¹²³ À ce moment-là, il s'agissait encore de David. Voir J.W. FLANAGAN, «Court History Or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2.» In: *JBL* 91 (1972), p. 174; ou encore B.O. LONG, *1 Kings*..., p. 51.

¹²⁴ Nathan en l'occurrence; cf. M. NOTH, *Könige*..., p. 33.

¹²⁵ Cf. A. BERLIN, «Characterization...», p. 74.

¹²⁶ Cf. J. ROBINSON, *The First*..., p. 41.

¹²⁷ S. ZALEWSKI, «Adonijah's...», p. 234, note que les commentateurs ne parviennent pas à se mettre d'accord sur un portrait de Bethsabée.

¹²⁸ Cf. R.N. WHYBRAY, p. 40.

¹²⁹ Cf. C.F. KEIL, *Kings*..., pp. 31-32; ou S. GAROFALO, p. 44.

«petite» au v. 20¹³⁰. Si Bethsabée s'entremet en faveur d'Adoniah, ce serait alors la preuve qu'elle considère inoffensive la démarche de ce dernier¹³¹. D'un autre côté, le portrait de Bethsabée est plus inquiétant. C'est celui d'une femme intelligente, rusée, ou encore ambitieuse, voire machiavélique et vengeresse¹³². Si Bethsabée intercède alors «en faveur» d'Adoniah, c'est non pas pour lui venir en aide, mais plutôt, prévoyant une réaction violente de Salomon, dans le but de perdre Adoniah¹³³. Dans ce cas, c'est par ironie que Bethsabée présente à Salomon la requête d'Adoniah comme étant «petite»¹³⁴. Il semble en effet difficile de croire que Bethsabée soit incapable de réaliser que la requête d'Adoniah puisse être interprétée de manière politique¹³⁵. La facilité avec laquelle Salomon percera les enjeux de cette requête, donne à penser que Bethsabée elle aussi a dû les percevoir¹³⁶.

LA DÉMARCHE DE BETHSABÉE: L'INTERCESSION

L'intérêt de l'intercession de Bethsabée est qu'elle peut être comparée avec la sollicitation qui l'a suscitée. Le texte biblique livre en effet aussi bien les paroles d'Adoniah à Bethsabée que celles de Bethsabée à Salomon et, à chaque fois, il s'agit de discours direct. Or des différences sont à noter entre la demande d'Abishag telle qu'Adoniah la formule et celle telle que Bethsabée la rapporte¹³⁷.

Les similitudes sont cependant frappantes. Au v. 16, Adoniah dit à Bethsabée: *שְׂאֵלָה אֶחָת אֲנִי שְׂאֵל מֵאַחַד אֶל־תִּשְׁבִּי אֶת־פָּנֶי*, «j'ai une seule demande à t'adresser, ne me repousse pas»¹³⁸. Au v. 20, Bethsabée dit de même au roi: *שְׂאֵלָה אֶחָת קְטַנָּה אֲנִי שְׂאֵלָת מֵאַחַד אֶל־תִּשְׁבִּי אֶת־פָּנֶי*, «j'ai une seule petite demande à t'adresser, ne me repousse pas». Bethsabée ne répète pas seulement les paroles d'Adoniah, mais aussi sa manière de procéder. Tout comme Bethsabée a, au v. 16, encouragé Adoniah à poursuivre, ainsi fait Salomon à l'égard de Bethsabée au v. 20. Cet encouragement clôt aussi

¹³⁰ Cf. C.M. MILLER, p. 98; ou J. FICHTNER, p. 55.

¹³¹ Cf. M. NOTH, *Könige...*, p. 33.

¹³² Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 Kings...*, p. 7; J. WESSELIUS, «Joab's...», p. 348; ou E. WÜRTHEIN, *Das erste...*, p. 25. S.J. DeVRIES, p. 37; et R.H. DILDAY, p. 58, la voient même jalouse d'Abishag.

¹³³ Cf. Z. BEN-BARAK, p. 29; A. BERLIN, «Characterization...», p. 75.

¹³⁴ Cf. A. ŠANDA, *Erster...*, p. 39.

¹³⁵ Cf. J. ROBINSON, *The First...*, p. 41.

¹³⁶ Cf. B.O. LONG, *1 Kings...*, p. 51.

¹³⁷ Cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings. I...*, p. 112, qui déclare que ces répétitions avec variations sont typiques de l'art narratif hébreu.

¹³⁸ Littéralement: «ne repousse pas ma face»; cf. C.F. BURNEY, p. 19.

bien le v. 16 que le v. 20. C'est aux versets suivants seulement, soit aux vv. 17 et 21 qu'Adoniah et Bethsabée formulent l'objet de leur requête. Là encore, quoiqu'à un degré moindre, on retrouve le même vocabulaire. Ainsi, les mots *אֲבִישַׁג הַשְּׁוֹנָמִית*, «Abishag la Shounamite», *לְאִשָּׁה*, «pour femme», de même que le verbe *נָתַן*, «donner», figurent aussi bien au v. 17 qu'au v. 21. Le parallèle entre la démarche de Bethsabée et celle d'Adoniah est indéniable¹³⁹. Bethsabée semble là comme reprendre pour son compte le rôle d'Adoniah¹⁴⁰. À première vue, l'intercesseur s'identifie au bénéficiaire de l'intercession.

Apparemment, c'est le v. 20 qui souligne le plus cette identification¹⁴¹. À une «petite» exception près, Bethsabée y répète mot pour mot ce qu'a dit Adoniah. Dans ce contexte, l'ajout du *קִשָּׁה* est révélateur. Il signale que la fidélité de Bethsabée aux paroles – et donc aux intentions – d'Adoniah n'est pas aussi certaine qu'elle en a l'air. Et comme il ne faut pas se fier aux apparences, la distance que Bethsabée prend par rapport au discours d'Adoniah ne sera justement pas «petite».

La quasi identité entre les paroles de Bethsabée au v. 20 et celles d'Adoniah au v. 16 rend ainsi d'autant plus frappante la différence dans la façon dont les deux personnages amènent leur requête. En ce qui concerne Adoniah, les mots du v. 16 constituent la fin seulement de la préparation à sa requête; en revanche, c'est toute la préparation de Bethsabée qui est contenue dans ses paroles du v. 20. Bethsabée ne rapporte en effet rien à Salomon de ce qu'Adoniah lui a déclaré au v. 15 et passe ainsi sous silence les deux tiers du préambule d'Adoniah. Ce faisant, elle tait à Salomon la phrase dans laquelle Adoniah déclare reconnaître l'origine divine de la royauté de ce dernier¹⁴². Bethsabée omet ainsi de fournir à Salomon un élément qui aurait pu le disposer favorablement à l'égard d'Adoniah.

Il est vrai que Bethsabée tait pareillement à Salomon la phrase dans laquelle Adoniah rappelle ses propres droits sur le trône, qui aurait pu irriter le roi à l'encontre d'Adoniah. Mais si Bethsabée avait vraiment voulu le succès de son intercession, rien ne l'aurait empêchée de ne citer que la phrase favorable à Adoniah et de laisser l'autre de côté. Ç'aurait été user d'un procédé naturel de l'intercession que de mettre en lumière ce qui en favorise le succès et de laisser dans l'ombre ce qui le pourrait le contrarier.

¹³⁹ Voir, pour complément d'information, J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 395.

¹⁴⁰ Cf. B.O. LONG, *1 Kings...*, p. 50.

¹⁴¹ D'autant plus qu'aux vv. 16 et 20, le *אֲנִי*, «de toi», a le même suffixe, qu'il se réfère à Bethsabée (une femme) ou à Salomon (un homme).

¹⁴² Cf. J. WESSELIUS, «Joab's...», p. 348.

Cela dit, le fait de taire les paroles d'Adoniah du v. 15, permet aussi à Bethsabée de ne pas révéler à Salomon que c'est sur demande d'Adoniah lui-même qu'elle intervient. Bethsabée peut présenter ainsi la requête d'Adoniah comme si c'était sa requête à elle¹⁴³. Est-ce à nouveau parce que, Bethsabée fait siennes les attentes d'Adoniah et que l'intercesseur s'identifie avec le bénéficiaire? Pourtant, on vient de voir que Bethsabée ne paraît pas réellement tenir les intérêts d'Adoniah à coeur. Et si c'est par peur d'irriter Salomon que Bethsabée tait le rôle et même le nom d'Adoniah, cela signifie que Bethsabée est tout à fait consciente du risque que présente la démarche d'Adoniah. En laissant alors croire à Salomon que l'initiative vient d'elle, Bethsabée apparaît comme complice d'Adoniah. Salomon n'est pas dupe; au v. 23, il attribuera sans hésiter la demande d'Abishag à Adoniah lui-même: וַיִּבֶר אֲדֹנִיָּהוּ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה, «Adoniah a prononcé cette parole»¹⁴⁴.

Il faut dire que si, au v. 20, Bethsabée reprend presque mot à mot les paroles d'Adoniah du v. 16 tout en laissant cependant de côté le préambule d'Adoniah du v. 15, cela signifie peut-être que les paroles de Bethsabée sont elles aussi précédées d'un préambule qui les situe. De fait, un tel préambule existe et il est également constitué par le verset qui précède la requête, en l'occurrence le v. 19. Mais, tandis que les vv. 15 et 16 appartiennent au discours d'Adoniah, le préambule du v. 20 ressortit, quant à lui, à un discours différent de celui de Bethsabée, soit à celui du narrateur. Il détaille le cérémonial avec lequel Bethsabée est accueillie et honorée par son fils Salomon. En pareilles circonstances, le fait que Bethsabée semble se faire complice d'Adoniah met en relief le potentiel de menace que peut contenir, pour celui qui occupe le trône royal, la requête d'Adoniah transmise par Bethsabée. Le rôle déterminant joué par cette dernière en 1R 1 où le poids de son influence a permis l'intronisation de celui en faveur de qui elle est intervenue¹⁴⁵, est dans toutes les mémoires.

Le préambule du v. 19 a encore une autre fonction, celle de planter le décor à l'intérieur duquel Bethsabée formulera son intercession. Or c'est, comme on l'a vu, tout un cérémonial de cour royale que le v. 19 décrit¹⁴⁶.

¹⁴³ Cf. F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 510.

¹⁴⁴ À partir de là un soupçon peut se faire jour: le fait que Bethsabée passe sous silence le rôle d'Adoniah dans la requête ne pourrait-il pas être le signe que le rôle en question n'a tout simplement pas existé? C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 145, fait ainsi observer que l'entrevue entre Adoniah et Bethsabée paraît s'être déroulée sans témoin. Bethsabée aurait-elle alors tout inventé? Si tel était le cas, son intervention auprès de Salomon n'aurait de l'intercession que les apparences et serait en fait une machination.

¹⁴⁵ L'influence de Bethsabée est déjà grande avant que Salomon ne devienne roi; cf. C.R. SEITZ, *Theology...*, p. 53.

¹⁴⁶ Cf. H. DONNER, «Art und...», p. 110.

L'intercession se fera donc au sommet de l'État, au su et au vu de tous. Quand Bethsabée répète alors les paroles d'Adoniah, elle le fait publiquement; ce qui n'est peut-être pas un hasard¹⁴⁷. Elle fait ainsi de la demande d'Abishag une affaire de cour, une affaire publique. En écho à cela, le préambule du v. 19 a alors pour effet de rappeler que les paroles d'Adoniah au v. 15 ont bel et bien pour fonction de situer le «décor» ou le cadre de sa requête. Lequel est la lutte pour la royauté.

On retrouve enfin, au v. 21, dans la formulation de l'objet de la requête et les variations que Bethsabée y introduit par rapport au discours d'Adoniah, l'ambivalence du jeu de l'intercesseur. D'abord, elle modifie le וְיָתֵן, «qu'il donne», d'Adoniah en un וְיִתֵּן, «que soit donnée». Ce passif peut exprimer le respect de Bethsabée vis-à-vis de son interlocuteur¹⁴⁸. Bethsabée reconnaît par là le statut royal de celui à la droite duquel elle siège. Pourtant, elle ne justifie pas la demande qu'elle présente. Or, les autres intercessions profanes rencontrées dans la Bible hébraïque sont toutes accompagnées d'arguments qui les motivent¹⁴⁹. L'absence de motivation est, en revanche, plutôt typique d'un ordre. Dans cette perspective, la requête d'Adoniah, formulée au moyen d'un passif, a de quoi indisposer Salomon car elle met en cause son autorité. Adoniah paraît là rappeler que c'est à lui de donner des ordres à son cadet.

En outre, l'absence d'argumentation dans l'intercession révèle aussi que, si Bethsabée a bien voulu transmettre la requête d'Adoniah, elle s'abstient toutefois de plaider la cause de ce dernier. C'est là une cause qui, visiblement, ne l'intéresse pas vraiment.

À côté de cela, Bethsabée ajoute, dans sa requête, une précision susceptible de résonner tel un avertissement désagréable aux oreilles de Salomon. Après avoir mentionné Adoniah, Bethsabée prend soin de rappeler en effet à Salomon que ce dernier est son frère. Il est possible que Bethsabée veuille là en appeler à la fraternité et toucher ainsi le «frère» en Salomon¹⁵⁰. Si c'est le cas, Bethsabée frappe à côté de la cible. Le v. 19 vient en effet de rappeler que, dans le sujet-compétent, c'est Salomon le roi et non le frère qui est présenté ici.

¹⁴⁷ Cf. J. WESSELIUS, «Joab's...», p. 347.

¹⁴⁸ Cf. M. NOTH, *Könige...*, p. 34.

¹⁴⁹ À l'exception encore de 2R 5, mais c'est là aussi une intercession qui débouche sur une impasse.

¹⁵⁰ C'est l'hypothèse de J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, pp. 396-397.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Le sujet-compétent est donc un roi. Mais un roi jeune¹⁵¹, qui vient juste de monter sur le trône après avoir failli, en 1R 1, être écarté du pouvoir par le bénéficiaire de l'intercession. Dans cette perspective, tout le cérémonial du v. 19 peut aussi apparaître comme une affirmation publique de la royauté nouvellement assumée. Il n'est pas exclu que cette volonté d'affirmation vise même très haut. À part le v. 19, seul un autre verset de la Bible hébraïque contient les deux mots שָׁב, «asseoir, siéger», et לְיָמֶיךָ, «à la droite de...»; il s'agit de Ps 110,1. Or, dans ce dernier cas, il est question du roi qui siège à la droite de Yahvé. Comme le Ps 110 a décrit lui aussi un cérémonial ou un rituel¹⁵², le rapprochement des deux versets¹⁵³ permet de dire que Bethsabée est assise à la droite du roi comme le roi est lui-même assis à la droite de Dieu¹⁵⁴. Le rituel du v. 19 offre alors la possibilité d'établir un parallèle entre le roi et Dieu et de faire du roi un substitut de Dieu, dans un contexte narratif où Dieu est précisément absent comme personnage¹⁵⁵. Cela advient au moment précis où le roi va devenir sujet-compétent d'une intercession.

À côté de cela, certains éléments du texte montrent Salomon comme s'il traitait sa mère en égale¹⁵⁶. Ainsi, toujours au v. 19, il se prosterne devant elle. En outre, sa réponse à la première réplique de sa mère, au v. 20, est un écho au vocabulaire de cette dernière: les mots שָׁאַל, «demander», דָּחַק, «repousser» et פָּנִים, «face», se retrouvent aussi bien dans la bouche de Bethsabée que dans celle de Salomon¹⁵⁷. Un rapport d'égalité, voire d'identité est ainsi suggéré entre l'intercesseur et le sujet-compétent. Le parallèle débouche sur des classes d'équivalence: s'il y a un rapport d'identité entre Bethsabée et Salomon à la droite de qui elle siège, un tel rapport est aussi suggéré entre Salomon et celui à la droite de qui il siège, soit Yahvé.

¹⁵¹ G. MOLIN, «Die Stellung...», p. 163, va même jusqu'à lui attribuer 12 ans d'âge.

¹⁵² Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III^o (101-150)*. Bologna, 1985, pp. 261-262.

¹⁵³ Selon L.C. ALLEN, *Psalms. 101-150*. (WBC), Waco, TX, 1983, pp. 83-84, c'est en effet aux débuts de la monarchie israélite, voire au temps de Salomon, que la plupart des commentateurs s'accordent pour situer la date de composition de ce psaume 110.

¹⁵⁴ Cf. J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary. Second, Fully Revised Edition*. London, 1975, p. 106.

¹⁵⁵ Cf. K.R.R. GROS LOUIS, p. 19. Les mentions de Yahvé, dans le récit, appartiennent aux usages du langage des protagonistes; cf. J. FICHTNER, p. 63.

¹⁵⁶ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 395.

¹⁵⁷ Cf. S. ZALEWSKI, «Adonijah's...», p. 237.

Il ne s'agit là bien sûr que d'indices et, de toute façon, la hauteur des prétentions du cérémonial du v. 19, fait aussi ressortir la fragilité du roi. Et si Salomon se prosterne devant Bethsabée, c'est également une manière d'exprimer tout ce que le roi doit à sa mère, en particulier son trône¹⁵⁸. C'est aussi rappeler la menace à laquelle Salomon vient d'échapper, notamment grâce à Bethsabée. Salomon exprime sa reconnaissance envers Bethsabée et manifeste la confiance qu'il a en elle, mais, en soulignant ainsi le rôle important et la position élevée de sa mère, il annonce qu'il ne saurait rien attendre d'elle qui puisse lui nuire¹⁵⁹. Encore une fois, les gestes et les paroles de 1R 2 se révèlent ambivalents.

Jusqu'au v. 21 le texte contient une série d'éléments qui laissent augurer d'une issue positive de l'intercession de Bethsabée¹⁶⁰. Pourtant de nombreux signaux sont aussi présents – et ce sont parfois les mêmes – qui, au contraire, font présager une issue négative. Rien n'est assuré en fin de compte; ce qui a pour effet de focaliser le récit sur la réaction de Salomon à laquelle tout reste suspendu¹⁶¹. Le cérémonial du v. 19 fonctionne également comme un facteur retardateur dans le récit, créateur de suspense¹⁶². En outre, la mise en garde de Salomon à Adoniah, en 1R 1,52, a aussi annoncé que Salomon – et lui exclusivement – aura à se prononcer sur la conduite d'Adoniah¹⁶³. Enfin, la réaction de Salomon est d'autant plus attendue que le roi s'est montré un personnage plutôt passif jusque là¹⁶⁴.

Il n'est certes pas un personnage inconnu. Il apparaît déjà en 2S 12,24-25, mais il n'est encore là qu'un nourrisson¹⁶⁵. Cependant le texte précise que, dès sa naissance, Yahvé l'aima. Salomon est donc quelqu'un qui jouit de la faveur de Yahvé. De plus, le texte attire ici l'attention sur le nom donné au bébé: שְׁלֹמֹה, «Salomon» est dérivé du mot שָׁלוֹם, «paix, prospérité». De par son nom, Salomon est alors appelé à devenir celui qui apporte la paix et la

¹⁵⁸ Cf. Z. BEN-BARAK, p. 31; ou R.H. DILDAY, p. 58.

¹⁵⁹ Cf. I.W. SLOTKI, p. 16.

¹⁶⁰ Voir aussi la promesse faite, au v. 20, par Salomon de ne pas éconduire Bethsabée.

¹⁶¹ Cf. M. HÄUSL, p. 270.

¹⁶² Cf. R.D. NELSON, p. 27.

¹⁶³ Voir C. CONROY, «A Literary Analysis of 1 Kings I 41-53, With Methodological Reflections.» In: J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983*. (VT Supp. 36), Leiden, 1985, p. 62.

¹⁶⁴ Cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand...*, p. 182.

¹⁶⁵ Le nom de Salomon apparaît en fait pour la première fois en 2S 5,14, mais il n'est là qu'un nom dans la liste des fils qui naquirent à David.

prospérité¹⁶⁶, à devenir donc un homme de pouvoir¹⁶⁷. D'après 1R 2,46, c'est en effet dans sa main que la royauté sera affermie¹⁶⁸.

Après 2S 12, il faut attendre 1R 1 pour voir Salomon entrer à nouveau en scène. Cependant, il n'y apparaît pas comme une figure active. Quoique les événements que raconte ce chapitre tournent finalement en sa faveur, il les subit plutôt¹⁶⁹. Même lorsque le parti d'Adoniah est défait, il ne prend aucune mesure sinon celle, en épargnant Adoniah, de laisser les choses en l'état. Il se contente d'un avertissement. En revanche, c'est avec 1R 2,13, que démarrent les actions de Salomon¹⁷⁰ et que celui-ci prend ses premières mesures en tant que roi¹⁷¹. À partir de là, le récit se centre sur le personnage de Salomon¹⁷². Cette entrée dans l'action et dans la royauté coïncide avec le moment précis où Salomon est appelé à décider – et donc agir¹⁷³ – en tant que sujet-compétent d'une intercession.

L'ÉCHEC

La première mesure du nouveau roi est, en fait, une réaction¹⁷⁴. Elle peut apparaître comme une surprise¹⁷⁵. Il est vrai que, dans la seconde réplique qu'il adresse à sa mère au v. 22, le roi revient sur sa promesse qu'il lui a faite au v. 20 et dans laquelle il lui a assuré qu'il ne va pas repousser sa requête¹⁷⁶. En outre, la courtoisie des paroles que viennent de s'adresser Bethsabée et Salomon fait ressortir le caractère violent de la réaction de Salomon¹⁷⁷. Il se laisse emporter par la colère: la longueur de sa réplique déborde en effet de loin celle des répliques précédentes entre lui et

¹⁶⁶ M. GARSIEL, p. 385, observe ainsi qu'en 1R 2, le nom de «paix» de Salomon fonctionne tel un leitmotiv dans le récit.

¹⁶⁷ De fait, la monarchie israélite va bien atteindre son apogée avec Salomon; voir à ce sujet J.G. McCONVILLE, «Narrative and Meaning in the Books of Kings.» In: *Bib* 70 (1989), p. 35.

¹⁶⁸ Cf. M. BRETTLE, «The Structure of 1 Kings 1-11.» In: *JSOT* 49 (1991), p. 89.

¹⁶⁹ G.N. KNOPPERS, p. 67, relève à cet égard que, contrairement à ses demi-frères Absalom ou Adoniah, Salomon ne revendique pas lui-même le pouvoir.

¹⁷⁰ Cf. M. REHM, *Das erste...* p. 35; ou J.S. ROGERS, p. 398.

¹⁷¹ Cf. J. FICHTNER, p. 61.

¹⁷² Cf. R.D. NELSON, p. 27.

¹⁷³ Dans ce récit, les dialogues font en effet office de catalyseurs de l'intrigue; cf. L.G. PERDUE, p. 71.

¹⁷⁴ Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 27.

¹⁷⁵ C'est le cas de B.O. LONG, *1 Kings...*, p. 50.

¹⁷⁶ Cf. J.A. MONTGOMERY, p. 92; ou M. HÄUSL, p. 272.

¹⁷⁷ Cf. R.L. HUBBARD, p. 29.

Bethsabée¹⁷⁸. Un déséquilibre est ainsi créé et s'il faut y chercher un contre-poids, c'est au v. 15 qu'on peut le trouver. C'est l'unique verset qui contient une réplique de dimension semblable. Les vv. 15 et 22 sont en effet les seuls versets de l'épisode dans lesquels le nombre de mots prononcés par les personnages atteint la vingtaine: Adoniah prononce 20 mots au v. 15 alors que Salomon en prononce 22 au v. 22¹⁷⁹. Or, le v. 15 est celui qui contient le préambule d'Adoniah, un préambule qui situe la requête de ce dernier dans le cadre de la lutte des deux frères pour la royauté. Ce préambule, qui créait un déséquilibre verbal, demandait donc à être contrebalancé. Pareillement, tout comme l'initiative d'Adoniah en 1R 2 était une seconde tentative après celle de 1R 1, ainsi la réaction de Salomon en 1R 2 entame la seconde phase de sa prise de pouvoir¹⁸⁰.

Dans un tel contexte, et en dépit de l'effet de surprise, la réaction de Salomon est prévisible¹⁸¹. Le roi prend en effet soin d'énumérer les raisons qui motivent sa réaction¹⁸². La réplique de Salomon à l'intercession de Bethsabée commence par un: וְלִמָּה אַתָּה שֹׁאֵלָה, «et pourquoi demandes-tu...?». Salomon déclare ainsi ne pas comprendre la raison de l'intercession. Adoniah, ajoute-t-il au v. 22, a pour lui l'âge et le soutien d'Abiatar et de Joab. Ce disant, c'est contre sa mère que Salomon se fâche; il dit en effet «pourquoi demandes-tu...?» et non pas «pourquoi demande-t-il...?»¹⁸³. Le parti d'Adoniah n'a pas besoin de recevoir en plus l'appui de la reine-mère. Si l'intercesseur est perçu par le sujet-compétent comme n'étant pas de son bord, cela annonce l'échec de l'intercession puisque le succès de cette dernière réside notamment dans la capacité de l'intercesseur à présenter sa démarche comme étant à la fois en faveur du bénéficiaire et du sujet-compétent. La réaction de Salomon révèle alors un roi encore mal assuré de son pouvoir¹⁸⁴, dans la mesure où, soupçonneux, il considère presque tout le

¹⁷⁸ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 395.

¹⁷⁹ J.P. Fokkelman, qui compte en nombre de lignes, en comptabilise quatre pour les paroles d'Adoniah au v. 15 et quatre aussi pour celles de Salomon au v. 22; cf. IBID., pp. 393 et 395.

¹⁸⁰ Cf. T. VEIJOLA, «Salomo – der Erstgeborene Bathsebas.» In: IBID., *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*. Göttingen, 1990, p. 104.

¹⁸¹ Cf. N.-E.A. ANDREASEN, p. 189; E.H. MALY, p. 117; M. NOTH, *Könige...*, p. 34; ou bien encore H.F. VOS, p. 42.

¹⁸² Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 27; ou J. WESSELIUS, «Joab's...», p. 346.

¹⁸³ Voir F. LANGLAMET, «Pour ou contre...», p. 510.

¹⁸⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 396; G. HENTSCHEL, *1 Könige...*, p. 29; G.H. JONES, *1 and 2 Kings. I...*, pp. 111-112; G. RICE, *Nations...*, p. 23; ou encore H.F. VOS, p. 41.

monde comme comploteur¹⁸⁵. De fait, en mentionnant Abiatar et Joab, Salomon situe Adoniah dans le parti de tous ceux qui ont déjà voulu l'écarter du pouvoir¹⁸⁶. Cela indique que le roi perçoit une menace réelle derrière l'intercession de Bethsabée¹⁸⁷. Il voit en Adoniah un aîné qui a des appuis et qui représente donc un danger¹⁸⁸. Dans cette perspective et aux yeux de Salomon, l'attribution d'Abishag à Adoniah conforterait les prétentions de ce dernier à la royauté¹⁸⁹ et pourrait donner un signe susceptible d'encourager le parti adverse¹⁹⁰. Ayant découvert un enjeu politique derrière la requête d'Adoniah¹⁹¹, Salomon interprète cette dernière comme une revendication voilée du trône¹⁹².

En tout état de cause, le contraste entre le Salomon courtois du v. 20 et celui, en colère, du v. 22, montre que l'intercession de Bethsabée est explosive: Salomon en est tout transformé¹⁹³. Cette demande touche un point sensible en Salomon¹⁹⁴. Il se sent offensé, voire outragé¹⁹⁵. Ce sentiment est d'autant plus exacerbé que Salomon affirme, au v. 24, que non seulement Yahvé l'a «fait asseoir sur le trône de David», *הָשִׁיב עַל־כִּסֵּא דָוִד*, mais que Yahvé l'a aussi «affermi», *הִכִּין*. C'est même en fait par cette déclaration qu'il commence. Salomon est donc certain que Yahvé est avec lui¹⁹⁶ et que quiconque porte atteinte à sa dignité royale s'oppose à Yahvé¹⁹⁷. Or, accorder Abishag à Adoniah serait, dans cette perspective, considéré par les usages en vigueur comme un affaiblissement de l'autorité du nouveau roi¹⁹⁸. L'initiateur démasqué de l'intercession est alors condamné à mort par Salomon qui prononce, aux vv. 23 et 24, un double serment et énonce, de

¹⁸⁵ Cf. C.M. MILLER, p. 99.

¹⁸⁶ Cf. J. FICHTNER, p. 56.

¹⁸⁷ Cf. M. NOTH, *Könige...*, p. 34.

¹⁸⁸ Cf. M. HÄUSL, p. 266.

¹⁸⁹ Cf. IBID., p. 267; ou R.L. HUBBARD, p. 30.

¹⁹⁰ Cf. S.J. DeVRIES, p. 38.

¹⁹¹ Cf. J. FICHTNER, p. 56.

¹⁹² Cf. R.H. DILDAY, p. 59; ou J. ROBINSON, *The First...*, p. 41.

¹⁹³ Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 23. B.O. LONG, *I Kings...*, p. 51, juge, pour sa part, Salomon soupe-au-lait.

¹⁹⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Samuel. I...*, p. 397.

¹⁹⁵ Cf. A.G. AULD, *I & II Kings...*, p. 18; ou I.W. SLOTKI, p. 15.

¹⁹⁶ Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 23.

¹⁹⁷ Cf. C.F. KEIL, *Kings...*, p. 33.

¹⁹⁸ Cf. G. RICE, *Nations...*, p. 23, pour qui Salomon est alors contraint d'agir contre Adoniah.

ce fait, une sentence formelle¹⁹⁹. Dans cette manière solennelle de procéder, Salomon continue d'agir en tant que roi qui dispose du pouvoir suprême de condamner à mort, un pouvoir qui confère à son détenteurs des attributs divins²⁰⁰. C'est d'ailleurs sur la vie de Yahvé (יְהוָה) que Salomon jure, au v. 24. Alors que l'intercession de 1R 2 ne paraissait pas, contrairement aux autres cas d'intercession profane rencontrés dans la Bible hébraïque, concerner un enjeu de vie ou de mort, son échec remet les choses à leur place au détriment du bénéficiaire de l'intercession.

Une sentence injuste?

Dans le contexte de la lutte pour la royauté, qui est celui de 1R 1-2, Adoniah, le vaincu, doit disparaître²⁰¹. Et Salomon n'agit pas là en faisant un usage arbitraire du pouvoir²⁰². Il est normal, dans les monarchies du Moyen Orient Ancien, que le nouveau roi élimine ses adversaires ou ceux qui se rebellent contre lui²⁰³. Dans ces conditions, c'était à Adoniah de ne pas faire d'initiatives car Salomon ne saurait laisser passer l'occasion²⁰⁴. Adoniah est immédiatement exécuté. Abiatar et Joab sont d'ailleurs éliminés dans le même mouvement²⁰⁵. Salomon fait preuve de détermination et ne commet pas, lui, la faute de sous-estimer son rival²⁰⁶. Il démontre qu'il tient bien le pouvoir royal entre ses mains²⁰⁷.

En outre, le texte insiste: c'est aussi bien dans la bouche d'Adoniah lui-même que dans celle de Salomon, qu'il est dit que ce dernier est roi de par la volonté de Yahvé²⁰⁸. La convergence est significative. Salomon est en outre convaincu, selon ce qu'il déclare au v. 24, qu'il est l'héritier des promesses dynastiques faites par Dieu à David²⁰⁹. Il y dit en effet: דָּוִד אָבִי וְאֶשֶׁר «David mon père qui a fait pour moi une maison». Il y a là une

¹⁹⁹ Cf. M. NOTH, *Könige...*, p. 34; puis R.L. HUBBARD, p. 30

²⁰⁰ Voir H. SCHULZ, p. 115.

²⁰¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 Kings...*, p. 6; ou C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 144.

²⁰² Contre S. GAROFALO, p. 46; ou S.J. DeVRIES, p. 39.

²⁰³ Cf. J. FICHTNER, p. 62; R.D. NELSON, p. 24, cite des exemples égyptiens documentés dans *ANET*, pp. 414-419. Pour un exemple biblique, voir 2R 10.

²⁰⁴ Cf. N.-E.A. ANDREASEN, p. 189.

²⁰⁵ Cf. J.J. JACKSON, p. 195.

²⁰⁶ Cf. R.H. DILDAY, p. 60; ou G. RICE, *Nations...*, p. 22.

²⁰⁷ Selon J.A. MONTGOMERY, p. 92, d'un point de vue strictement légal, Salomon, après sa mise en garde de 1R 1,52, a le droit d'interpréter la demande d'Abishag comme une revendication du trône et, par voie de conséquence, d'éliminer cette menace.

²⁰⁸ Cf. G. HENTSCHEL, *1 Könige...*, p. 29.

²⁰⁹ Cf. C. CONROY, *1-2 Samuel...*, p. 144; ou G. RICE, *Nations...*, p. 23.

référence à la promesse dynastique de 2S 7 où, au v. 13, Dieu dit à David: «c'est lui [i.e. ton rejeton] qui bâtira une *maison* (בַּיִת) à mon nom et j'affermirai (הִצַּדֵּקְתִּי) le trône de sa royauté à jamais.» Plus loin, Dieu parle de la dynastie à David en disant: «ta *maison*» (בַּיִתְךָ). Une sorte d'échange de «maisons» est décidé là par Yahvé: Yahvé assurera la maison-dynastie tandis que le fils de David construira la maison-temple. Or c'est précisément ce qui se passe en 1R 2, entre les vv. 12 et 46: Yahvé y affermit la maison-dynastie au profit de Salomon. Il est significatif à cet égard que celui qui va, au v. 25, exécuter Adoniah se nomme Benayah, בְּנֵיָהוּ, un nom qui veut dire «Yahvé construit»²¹⁰. L'élimination d'Adoniah va donc dans le sens du plan divin.

Salomon, à partir de 1R 5, va remplir sa part du contrat en bâtissant la maison-temple de Yahvé. Il sera le roi constructeur par excellence²¹¹. Les ombres de son règne apparaîtront plus tard. Jusqu'en 1R 8, Salomon est décrit comme le roi sage et idéal²¹². Les mesures que Salomon prend en 1R 2 sont à situer dans ce contexte et ne sont donc pas négatives. Elles sont aussi expression de la sagesse du roi: en éliminant Adoniah et son parti, Salomon se montre déjà avisé et sensé²¹³. De plus, en devinant la main d'Adoniah derrière l'intervention de Bethsabée, Salomon fait en effet preuve du même type de perspicacité pour laquelle, David, en 2S 14,20, est dit posséder «une sagesse pareille à celle d'un Ange de Dieu».

POUR CONCLURE

Un fait se dégage de tout ce qui vient d'être observé à propos de l'intercession de 1R 2: c'est dans les intentions des personnages qu'il faut trouver les raisons de l'échec de cette intercession. Adoniah, l'initiateur de l'intercession vise-t-il la royauté en demandant Abishag en mariage? Alors, quand l'entreprise tourne mal, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Cela signifie aussi que l'intercession est biaisée dès le départ puisque celui qui la provoque ne joue pas franc jeu. Dans ce cas, le résultat négatif de l'intercession

²¹⁰ Cf. A.G. AULD, *I & II Kings...*, p. 18.

²¹¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, «David and His Theologian.» In: *CBQ* 30 (1968), p. 172.

²¹² Cf. K.I. PARKER, «Solomon As Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in I Kings 1-11.» In: *JSOT* 53 (1992), p. 86.

²¹³ Cf. S. ZALEWSKI, «Adonijah's...», p. 235. Il est vrai que c'est seulement en 1R 3 que Salomon reçoit la sagesse comme don de Dieu; mais la prière par laquelle Salomon la demande est déjà interprétée comme exemple de sagesse. L. DELEKAT, p. 28, trouve, pour sa part, matière à scandale dans le fait que les exécutions de 1R 2 puissent apparaître comme des preuves de la sagesse de Salomon.

ne doit pas surprendre puisqu'il s'agit là d'une démarche qui va contre les desseins de Dieu, contre l'aimé de Yahvé.

Au contraire, Adoniah n'envisage-t-il qu'une romance? Alors les raisons de sa déconfiture sont à chercher chez Salomon. Si celui-ci a raison de réagir comme il le fait, la cause de l'échec de l'intercession réside à nouveau dans le fait qu'il s'agit d'une initiative qui s'oppose au plan divin. À la différence de l'hypothèse précédente, Adoniah y apparaît plus comme une victime maladroite que comme un coupable qui n'a que ce qu'il mérite. En revanche, si Salomon joue la comédie tout heureux de profiter de l'occasion de se débarrasser de son rival, l'échec de l'intercession est dû à la faiblesse d'un sujet-compétent aux abois. Par contre, rien n'est changé en ce qui concerne Adoniah: il reste une victime, car naïf et dénué de sens politique.

Cela dit, dans une intercession, le personnage-clef est l'intercesseur, le seul qui puisse être désigné d'après le procédé même de l'intercession. Ses intentions sont capitales car elles peuvent faire qu'il y ait intercession ou non. L'intercession est en effet une intervention *en faveur* d'un tiers. Dans le cas précis, si Bethsabée intervient *en faveur* d'Adoniah, il y a intercession; si, au contraire, elle intervient *en défaveur* d'Adoniah, il n'y a pas intercession, même si les apparences sont sauves. Bethsabée intervient-elle alors pour aider Adoniah dans une romance amoureuse, ou bien le fait-elle pour perdre le rival de son fils? Un moyen terme est aussi possible: Bethsabée intervient pour Adoniah, mais sans réellement chercher à lui faire une faveur et en étant indifférente à la cause de ce dernier.

Comme les motivations de l'intercesseur ne sont pas données directement, c'est le contexte dans laquelle elle se déroule qu'il faut considérer pour évaluer les raisons de l'échec de cette intercession. On a noté que le contexte de 1R 1-2 est celui, omniprésent, de la lutte pour la royauté. Le parallèle avec 1R 1 où Bethsabée intervient sans qu'il y ait pour autant intercession, laisse peut-être entendre qu'en 1R 2 non plus il n'y a pas intercession dans le fond, mais une intrigue autour du trône de Salomon.

De là, il découle que, dans une intercession, l'élément déterminant n'est pas tant la forme que les motivations profonde de l'intercesseur. Ainsi, quand bien même la forme de l'intercession est en tout point respectée, cela ne suffit pas à garantir le succès de l'intercession, ni même qu'il y ait intercession. Il ne s'agit donc pas d'un procédé mécanique ou *ex opere operato*.

VII: L'INTERCESSION DU ROI D'ARAM: 2R 5,6

C'est un exemple d'intercession quelque peu particulier que contient 2R 5. Il y a bien intercession et tous les éléments de la définition y figurent: le roi d'Aram intervient, librement et en paroles, en faveur de son général Naaman auprès du roi d'Israël; les trois personnages ne sont pas confondus les uns avec les autres et le roi d'Aram n'est pas supérieur au roi d'Israël. Ce qui particularise alors l'intercession de 2R 5, c'est d'abord le fait que les paroles d'intercession sont écrites et non prononcées. Ensuite et surtout, il y a erreur quant au sujet-compétent¹. Ainsi, il y a intercession en 2R 5, mais celle-ci manque son but à cause de l'impossibilité pour le sujet-compétent d'accorder la faveur demandée. Le roi d'Israël n'est en effet pas en mesure de renverser la situation défavorable de Naaman.

LA NOUVEAUTÉ DANS LE CONTEXTE

Une autre caractéristique de l'intercession est encore à relever qui, sans contribuer à en faire un cas à part, la distingue cependant: tous les protagonistes de l'intercession sont nouveaux. De plus, ils sont anonymes². Les deux rois d'Aram et d'Israël, l'intercesseur et le sujet-compétent, ne sont ainsi même pas identifiés³. Il y a une exception en ce qui concerne le bénéficiaire de l'intercession – Naaman – qui est désigné, lui, par un nom propre. Toutefois, avant 2R 5, il est inconnu du lecteur⁴. Deux autres personnages du chapitre portent également un nom propre et sont, eux, déjà connus, à savoir Élisée et Gehazi, mais ils apparaissent une fois que l'intercession a déjà eu lieu. S'il est fait allusion à Élisée auparavant dans le chapitre, c'est sans qu'il soit nommé. Au v. 3, il n'y est ainsi fait référence qu'à

¹ Comme le note R.L. COHN, «Form and Perspective in 2 Kings V.» In: *VT* 33 (1983), p. 175, le roi d'Israël est, à cet égard, «the wrong person».

² Cf. R.D. MOORE *God Saves. Lessons from the Elisha Stories*. (JSOT Supp. 95), Sheffield, 1990, p. 72.

³ Cf. J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 506, qui souligne que les deux rois restent non nommés jusqu'au bout de l'histoire de Naaman.

⁴ Cf. G. HENTSCHEL, «Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5).» In: L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1982, pp. 13-14. W. BRUEGGEMANN, *2 Kings*. Atlanta, 1982, p. 20, pour sa part, qualifie Naaman de «outsider».

travers l'expression «le prophète qui est à Samarie», הַנָּבִיא אֲשֶׁר בְּשֶׁמֶרֹן. Ainsi, jusqu'au v. 7, le mouvement du texte accompagne des personnages tous inédits et se dirige vers un but non nommé⁵.

Les personnages de 2R 5 qui sont impliqués dans l'intercession sont alors Naaman, son épouse, sa servante, le roi d'Aram et le roi d'Israël. L'intercession se déploie, quant à elle, sur les 7 premiers versets de 2R 5 et peut être résumée de la façon suivante: Naaman, général du roi d'Aram est lépreux; une captive israélite, servante de son épouse dit à cette dernière qu'un prophète à Samarie est en mesure de guérir son maître; informé de la chose, le roi d'Aram envoie Naaman, qui s'est muni de cadeaux, à Samarie accompagné d'une lettre d'introduction auprès du roi d'Israël dans laquelle il demande à celui-ci de guérir Naaman; à cela, le roi d'Israël répond en déchirant ses vêtements et en déclarant qu'il n'est pas Dieu pour guérir quelqu'un de sa lèpre et que le roi d'Aram ne cherche là qu'une occasion de querelle. Ces 7 premiers versets de 2R 5 se terminent alors sur une impasse puisque la situation défavorable décrite au v. 1 n'est pas renversée.

Le chapitre, lui, n'est pourtant pas terminé. De fait, pour la jeune servante des vv. 2-3, il ne fait aucun doute que Naaman sera guéri grâce au prophète qui est à Samarie⁶. La guérison de Naaman est ainsi anticipée⁷ et la question qui se pose n'est, dès lors, pas tant de savoir si le miracle aura lieu, mais plutôt dans quelles circonstances⁸. L'attente n'est pas déçue puisque, à l'instigation d'Élisée, le miracle se produit au v. 14 où Naaman est guéri de sa lèpre par l'eau du Jourdain. L'histoire de Naaman ne s'arrête toutefois pas là. Au v. 15, Naaman revient vers Élisée et confesse qu'il n'y a de Dieu qu'en Israël. Puis, Naaman veut donner des cadeaux à Élisée qui les refuse et renvoie Naaman en paix. Cependant, Gehazi, le serviteur d'Élisée, s'arrange pour obtenir de Naaman une partie des richesses destinées au prophète; ce dernier annonce à Gehazi que, en châtiment pour cela, il va être frappé de la même lèpre dont Naaman a été guéri. L'histoire de Naaman connaît ainsi un long développement suite au miracle de sa guérison⁹.

⁵ Cf. R.L. COHN, p. 173.

⁶ Cf. A. ROFÉ, *The Prophetical Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*. Jerusalem, 1988, p. 129.

⁷ Cf. A. ROFÉ, «The Classification of the Prophetical Stories.» In: *JBL* 89 (1970), p. 430.

⁸ Cf. R.D. NELSON, p. 176.

⁹ 2R 5 comprend 27 versets et la guérison de Naaman, se situant au v. 14, n'a donc lieu qu'à peine plus de la moitié de tout le chapitre.

Une intercession superflue?

Cela a amené des commentateurs à estimer que le moment capital du chapitre est la conversion de Naaman, l'étranger, et sa profession de foi en Yahvé¹⁰. Certes les vv. 1-14 conservent leur importance vu que, par la guérison de Naaman, ils amènent sa conversion et que cette préparation est développée sur pas moins de 14 versets. Malgré tout, ces versets sont souvent jugés accessoires¹¹. En outre, du fait que l'intercession s'est, en la personne du roi d'Israël, trompée de sujet-compétent, l'épisode de l'intercession proprement dite est considéré, par certains, comme un détour dans l'intrigue¹², voire comme un élément superflu¹³. Le rôle des deux rois – l'intercesseur et le sujet-compétent – est ainsi jugé non nécessaire à la cohérence du récit¹⁴. Sans aller jusqu'à nier toute importance à l'intercession de 2R 5, d'autres commentateurs font observer que, puisque l'histoire de Naaman – qui occupe tout le chapitre – est riche et complexe, il est légitime de reconnaître plusieurs buts à ce récit¹⁵. Il est vrai que si 2R 5 appartient bien au cycle d'Élisée¹⁶, le récit rapporté dans ce chapitre est, de par sa longueur et son contenu¹⁷, unique dans ce cycle. En débutant par une phrase où l'ordre habituel des mots est renversé, le chapitre indique du reste que quelque chose

¹⁰ Cf. H. SCHULT, «Naamans Übertritt zum Yahwismus (2 Könige 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten.» In: *DBAT* 9 (1975), p. 2, qui considère d'ailleurs l'épisode de Gehazi comme un développement secondaire.

¹¹ Cf. *IBID.*, p. 6.

¹² Cf. R.D. NELSON, p. 178.

¹³ R.L. COHN, p. 173, donne ainsi un résumé de 2R 5 qui passe sous silence l'épisode de la lettre.

¹⁴ Cf. T.R. HOBBS, *2 Kings*. (WBC), Waco, TX, 1985, p. 60; ou W.J. BERGEN, «The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy.» In: R.B. COOTE (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*. Atlanta, 1992, p. 131.

¹⁵ Cf. G. HENTSCHEL, *2 Könige*. Würzburg, 1985, p. 22. H.-C. SCHMITT, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*. Gütersloh, 1972, p. 78, comptabilise trois buts, soit un pour chacune des différentes étapes du chapitre: vv. 1-14 (le miracle de la guérison), 15-19a (la confession de Naaman), 19b-27 (le châtement de Gehazi). B.O. LONG, *2 Kings*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1991, pp. 68-69, suggère, quant à lui, une vision plus organique ou moins tranchée de l'action développée en 2R 5 et des buts qu'elle vise; il propose ainsi de voir l'action de 2R 5 comme une onde qui se répand en vagues successives, chaque vague se prolongeant dans les suivantes.

¹⁶ Voir à ce sujet W. THIEL, «Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition.» In: J. HAUSMANN – H.-J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 60. Geburtstag*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, p. 93.

¹⁷ Cf. D.J. WISEMAN, p. 206. R.L. COHN, p. 171, précise à ce propos que l'histoire de Naaman ressort dans un contexte qui contient une série de courts récits.

de nouveau commence avec lui¹⁸. Le lieu sur lequel s'ouvre le chapitre, Aram, est lui aussi inédit et – on l'a noté – les personnages qui apparaissent en 2R 5,1, le sont également¹⁹.

2R 5 ressort donc de son contexte²⁰. À cet égard, il contient une histoire exceptionnellement développée à laquelle le personnage de Naaman, le bénéficiaire de l'intercession, donne son unité²¹. Ce chapitre multiplie le nombre de scènes d'après le grand nombre des personnages²². Le récit ne prend pas en outre la peine de donner du relief à ceux qui sont anonymes. Comme ces derniers sont la majorité, l'impression donnée par 2R 5 est celle d'un chapitre où la plupart des personnages sont, dans l'ensemble, des stéréotypes²³. Si les personnages, à l'exception notable de Naaman, sont décrits de manière plutôt stéréotypée, cela suggère qu'ils sont mis en scène d'abord pour leur valeur didactique²⁴. 2R 5 a d'ailleurs été présenté comme étant le meilleur exemple de *didactic legenda* parce que le récit ne s'arrête pas au miracle en soi, mais y ajoute un élément moral ou idéologique, en l'occurrence la confession de l'unicité du Dieu d'Israël²⁵. Si, dans ce chapitre, l'anonymat des personnages a valeur didactique, cela doit valoir aussi et surtout pour l'intercession dans laquelle Élisée lui-même est encore anonyme²⁶. De fait, les protagonistes «actifs» de l'intercession – celui qui engage l'intercession et celui qui y répond, en l'occurrence l'intercesseur et le

¹⁸ B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 67, relève à cet égard que cet ordre inhabituel des mots au v. 1 (sujet plus verbe à l'accompli) est très «typical of shifts in scene, or of beginnings of self-contained narrative».

¹⁹ J. ROBINSON, *The Second Book of Kings*. (CBC), Cambridge – London – New York – Melbourne, 1976, p. 52, va jusqu'à affirmer que le personnage d'Élisée, soit celui-là même qui rattache 2R 5 aux chapitres qui précèdent et suivent, est dépeint d'une manière différente en 2R 5 qu'il ne l'est en 2R 4 et 2R 6.

²⁰ Cf. J. HELLER, «Drei Wundertaten Elisas.» In: *ComViat* 2 (1959), p. 84.

²¹ B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 67, soutient ainsi l'unité originelle du chapitre, malgré le fait qu'il soit articulé en une série d'épisodes distincts. En revanche, E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1984, pp. 296-298, est un bon représentant de ceux qui défendent, à propos de 2R 5, la thèse d'un long travail rédactionnel, lui qui distingue, à l'aide de la typographie, les différentes couches rédactionnelles qui auraient composé 2R 5.

²² T.R. HOBBS, p. 59, ne recense pas moins de dix personnages ou groupes de personnages: Naaman, son épouse, leur servante, le roi d'Aram, le roi d'Israël, Élisée, son messenger, les serviteurs de Naaman (ceux qui le raisonnent), Gehazi et enfin deux autres serviteurs de Naaman (ceux qui portent ce que leur maître a confié à Gehazi).

²³ Cf. R.D. NELSON, p. 176.

²⁴ Cf. B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 79.

²⁵ A. ROFÉ, «Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legenda and Parable.» In: *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers*. (VT Supp. 26), Leiden, 1974, pp. 145ss.

²⁶ Quant à Gehazi, il n'a nulle part dans l'intercession.

sujet-compétent – demeurent anonymes. C'est même un cas unique, où seul le bénéficiaire de l'intercession est identifié par un nom propre.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

Naaman est, de tous les personnages de 2R 5, celui qui est le plus souvent mentionné et le mieux décrit²⁷. Il est aussi le seul qui «traverse tout le texte» du chapitre²⁸. Le bénéficiaire de l'intercession occupe le devant de la scène. Il est le personnage principal du récit, celui dont l'histoire est racontée. Son nom est d'ailleurs le premier mot de 2R 5. Le chapitre s'ouvre ainsi sur l'identité et la présentation de ce bénéficiaire de l'intercession nouveau venu²⁹.

Le v. 1 est tout entier consacré à décrire Naaman. Il commence par donner le nom du personnage, puis son titre³⁰. C'est un héros qui est ainsi introduit³¹. Le nom «Naaman», נַמָּן, mis donc en évidence du fait qu'il est le premier mot du chapitre, signifie, en araméen, «amène», «doux», «plaisant», «gracieux»³². Naaman paraît en effet bénéficiaire de l'estime générale, de la petite captive israélite jusqu'au roi lui-même³³. Le texte insiste d'ailleurs sur la faveur dont Naaman jouit auprès de son maître³⁴. Ainsi, il est dit non seulement que Naaman est «un grand homme aux yeux de son seigneur», אִישׁ גָּדוֹל לְפָנַי אֲדֹנָי, mais aussi qu'il est «tenu en estime», וְנִשָּׂא בְּנֵי, par celui-ci³⁵. Avant même que l'histoire ne débute, une relation privilégiée de haute estime et de bienveillance est posée, qui unit l'intercesseur à son bénéficiaire.

²⁷ Cf. G. HENTSCHEL, «Die Heilung...», p. 13.

²⁸ C. TURIOT, «La guérison de Naaman. Analyse du texte de 2 Rois 5, versets 1 à 27.» In: *SémBib* 16 (1979), p. 9.

²⁹ Cf. B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 69.

³⁰ Cf. K.D. FRICKE, *Das zweite Buch von den Königen*. Stuttgart, 1971, p. 68.

³¹ Cf. M. KOBİK, «La guérison de Naaman.» In: *Christus* 33 (1986), p. 358.

³² Cf. S. GAROFALO, p. 195; ou T.R. HOBBS, p. 62. On le trouve d'ailleurs porté par d'autres personnages bibliques, en Gn 46,21; Nb 26 et 1Ch 8,4,7; cf. M. REHM, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*. Würzburg, 1982, p. 62.

³³ Il y a un mérisme car ces deux personnages sont aux deux extrémités de l'échelle sociale en Aram et représentent ainsi l'ensemble de la société.

³⁴ Cf. K.D. FRICKE, p. 68.

³⁵ Cf. T.R. HOBBS, p. 62; ainsi que M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB), Garden City, NY, 1988, p. 63, pour ce qui est du sens précis de l'expression וְנִשָּׂא בְּנֵי, «lever la face», employée pour marquer qu'une faveur est accordée à celui ou celle dont «la face est levée», qu'un respect lui est montré. On est là renvoyé à l'article de M.I. GRUBER, «The Many Faces of Hebrew ns' pnyim 'lift up the face'.» In: *ZAW* 95 (1983), pp. 252-260.

La raison en est donnée. Naaman est en effet le général d'armée du roi d'Aram et, qui plus est, un général victorieux³⁶. Si Naaman jouit de la faveur de son roi c'est, comme le rapporte le v. 1, «*parce que*, par lui, Yahvé a donné la victoire à Aram», כִּי־בּוֹ נִתְּנָה הַשְׂשׂוּעָה לְאַרָם³⁷. Il est d'ailleurs un homme très riche aussi³⁸. Socialement, Naaman est une figure de premier plan³⁹, tout comme il est, d'ailleurs, une figure de premier plan dans le récit⁴⁰. Les projecteurs sont braqués d'entrée de jeu sur le bénéficiaire de l'intercession et non pas, par exemple, sur le sujet-compétent, comme en 1S 25, ou sur l'intercesseur, comme en Est 7. Par conséquence, cela annonce déjà un certain effacement, relatif, des deux autres protagonistes de l'intercession.

Derrière la réussite sociale de Naaman, derrière son succès, il y a donc Yahvé⁴¹. Dans la victoire d'Aram, Naaman a été l'agent ou l'instrument de Yahvé⁴². Cela sans le savoir, bien sûr⁴³. Alors que le bénéficiaire de l'intercession ignore Yahvé pour le moment, le lecteur le connaît, lui, mais il sait également que la victoire militaire, l'élévation sociale et les richesses sont autant de signes d'une bénédiction divine⁴⁴. Ce n'est donc pas seulement de la faveur des hommes dont jouit Naaman, mais aussi de celle de Dieu. À travers tout cela, le narrateur communique au lecteur la sympathie qu'il éprouve envers le bénéficiaire de l'intercession et, de cela, il découle que ce

³⁶ C.M. MILLER, p. 331, estime qu'il faut traduire le mot צָרָא par «commandant *en chef*» précisément parce que la victoire est attribuée à Naaman.

³⁷ Cf. M. REHM, *Das zweite...*, p. 62.

³⁸ Comme on le verra plus loin à propos de la munificence des dons que Naaman se propose d'offrir à son guérisseur; cf. R.S. WALLACE, *Elijah and Elisha. Exposition from the Book of Kings*. Grand Rapids, MI, 1957, p. 129. C.F. KEIL, *Kings...*, p. 317; et S. GAROFALO, p. 195, soulignent d'ailleurs que ces dons sont dignes du personnage important qu'est Naaman et qu'ils correspondent à son rang social.

³⁹ De fait, en dehors de la Bible, on rencontre le nom «Naaman» porté généralement par des personnages de haut-rang; ainsi, selon J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 504, (qui donne les références suivantes: UT 10,5; 64,41; 80,I,21; 311,I,26; IV,2; UT, Krt, 40,61; 128,II,20; UT, 2 'Aqht VI,45), «Naaman is attested as a proper name in the administrative texts from Ras Shamra, and as proper epithet of royal personages, namely, Krt and 'Aqht».

⁴⁰ Cf. G. HENTSCHEL, «Die Heilung...», p. 13.

⁴¹ Cf. B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 70.

⁴² Cf. H.F. VOS, p. 150; ainsi que R. BISHOP, «Naaman: His Life and Times.» In: *BibIII* 16,1 (1989), p. 30.

⁴³ B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 70, parle d'un «secret».

⁴⁴ Cf. J. ELLUL, *The Politics of God and the Politics of Man*. Grand Rapids, MI, 1972, p. 25.

dernier bénéficie aussi de la sympathie du lecteur⁴⁵. Le dernier mot du verset 1 qui présente Naaman, apparaît alors, pour le lecteur, comme un choc. Le héros a une faille⁴⁶. Ce Naaman, qui jouit pourtant de la faveur générale, de celle de Dieu et de celle des hommes, est lépreux.

LA SITUATION DÉFAVORABLE

Le dernier mot du verset 1, *קִצְרֵעַ*, «lépreux», sape en effet la situation de Naaman. Jusqu'à ce mot, celle-ci était totalement favorable; à cause de ce mot, elle devient défavorable. Le côté brutal de cette révélation est souligné par le fait que le dernier mot du verset apparaît après une succession de mots qui, *tous*, contribuent à dépeindre la situation de Naaman comme hautement favorable. À lui seul, le dernier mot modifie cette situation. L'économie du récit produit là un contraste abrupt et pathétique⁴⁷. Le contraste n'est pas seulement le résultat de l'opposition entre les mots, il est vécu par Naaman dans sa personne et, qui plus, est dans son identité même. Puisque le v. 1 introduit Naaman et le présente, on comprend que le premier mot du verset se trouve en correspondance avec le dernier dans cet effort de totaliser la présentation du personnage. Le premier mot et le dernier mot de ce verset sont en effet tous deux inattendus. Or, si on songe qu'une des significations de «Naaman» est aussi celle de «beau à voir»⁴⁸ et que la lèpre est une maladie de peau qui défigure⁴⁹, on constate que, par là, c'est l'identité de Naaman, son être même, son nom qui se trouvent menacés⁵⁰. À cet égard, la situation défavorable du bénéficiaire de l'intercession pose une question de vie ou de mort.

Il est vrai que le terme hébreu *קִצְרֵעַ*, «lèpre» s'applique à une grande variété de maladies de la peau⁵¹, au point qu'il est difficile de déterminer avec pré-

⁴⁵ Cf. R. BISHOP, p. 32. G. von RAD, «Naaman: A Critical Retelling.» In: IBID., *God at Work in Israel*. Nashville, TN, 1980, p. 48, note à cet égard qu'il est inhabituel qu'un narrateur biblique souligne ainsi les qualités d'un Araméen.

⁴⁶ Cf. M. KOBİK, p. 358.

⁴⁷ Cf. R.H. DILDAY, p. 305.

⁴⁸ A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige. Übersetzt unferklärt. Zweiter Halbband. Das zweite Buch der Könige*. Münster, 1912, p. 38, suggère même que ce nom était une désignation d'Adonis.

⁴⁹ M. COGAN – H. TADMOR, p. 63, estiment ainsi que l'exclusion dont souffraient les lépreux était plus due à des raisons d'esthétique qu'à des craintes de contagion.

⁵⁰ Vu la place du dernier mot du verset 1, B.O. LONG, *2 Kings...*, p. 70, va d'ailleurs jusqu'à dire que Naaman devait aussi être fameux à cause de sa lèpre.

⁵¹ Cf. T. SEIDL, «*קִצְרֵעַ, šāra'at, קִצְרֵעַ, šārūa', קִצְרֵעַ, m'ešorā'*.» In: TWAT VI, col. 1127.

cision le sens que ce mot recouvre⁵². Certaines de ces maladies rendent celui qui en est affecté impur et font de lui un exclu du culte et de la société; alors que d'autres, au contraire, n'affectent en rien le statut cultuel ou social du malade⁵³. En ce qui concerne Naaman, on sait seulement qu'il souffre d'une forte dépigmentation car, d'après 2R 5,27, «la lèpre de Naaman frappa Gehazi», lequel devient כַּשָּׁלַי, «comme la neige»⁵⁴. Cela dit, Naaman ne semble être victime d'aucun ostracisme, aussi bien en Aram qu'en Israël⁵⁵. La variété de lèpre dont souffre Naaman doit être une de celles qui n'affectent pas le statut social du malade⁵⁶. C'est donc bien d'abord dans son «nom» lui-même que Naaman est atteint.

Naaman se montre alors prêt à tout pour guérir. D'une part, il est disposé à écouter et à prendre au sérieux une petite fille, qui plus est, une captive, une servante, une étrangère, pour ensuite, sur le conseil de celle-ci, se rendre dans le pays même d'où elle a été capturée⁵⁷. D'autre part, l'extravagance des dons que Naaman est prêt à offrir à celui qui le guérira⁵⁸, montre que le bénéficiaire de l'intercession est disposé à sacrifier énormément pour

⁵² Cf. R.K. HARRISON, «Leprosy.» In: G.A. BUTTRICK et al. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. III*. New York – Nashville, TN, 1962, pp. 111-112, déclare que le terme לֵפְרָה est générique et qu'il désigne aussi bien la lèpre au sens propre (bacille de Hansen) que le psoriasis, la leucodermie (vitiligo) ou la teigne. D.P. WRIGHT – R.N. JONES, «Leprosy.» In: D.N. FREEDMAN et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. 4*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, p. 278, pour leur part, relèvent qu'il n'existe pas d'attestations historiques certaines de la présence de la lèpre au sens propre au Moyen-Orient avant la conquête d'Alexandre le Grand, le bacille de Hansen ayant été introduit par les troupes du conquérant de retour des Indes.

⁵³ Cf. R.K. HARRISON, «Leprosy...», p. 112, qui précise que seules certaines de ces maladies de la peau rendent celui qui en est affecté impur: si des ulcères apparaissent, le malade est déclaré impur par les prêtres (Lv 13,14); si, en revanche, le malade présente seulement des taches blanches recouvrant tout le corps, il demeure pur (Lv 13,13).

⁵⁴ Cf. K.D. FRICKE, p. 70; ou E. WÜRTHEIN, *Die Bücher...*, p. 299.

⁵⁵ Certains auteurs ont voulu expliquer le maintien de Naaman, malgré sa lèpre, à la tête de l'armée d'Aram par le fait que le regard porté sur les lépreux en Aram était différent de celui porté en Israël; cf. C.F. KEIL, p. 317. D'autres ont voulu voir dans ce maintien de Naaman à la tête de l'armée du roi d'Aram une preuve de plus de l'importance de Naaman qui, bien que lépreux, bénéficie toujours de la confiance de son roi; cf. J.J. DAVIS – J.C. WHITCOMB, *Israel. From Conquest to Exile. A Commentary on Joshua-2 Kings*. Grand Rapids, MI, 1989, p. 412. D'autres enfin ont expliqué l'absence d'ostracisme en disant que la maladie de Naaman devait en être à ses tout débuts; cf. A.G. AULD, *I & II Kings...*, p. 167.

⁵⁶ L'image de flocons blancs recouvrant tout le corps du malade correspond plutôt bien au diagnostic posé en Lv 13,13.

⁵⁷ Cf. E. WÜRTHEIN, *Die Bücher...*, p. 299.

⁵⁸ J.A. MONTGOMERY, pp. 376-377, en détaille l'énorme valeur. À titre de comparaison, D.J. WISEMAN, p. 207, estime cette valeur à six fois ce que, selon 1R 16,24, Omri avait payé pour l'acquisition de Samarie.

que soit renversée la situation défavorable dans laquelle il se trouve. Il paraît être dans l'état quasi désespéré de celui qui a déjà tout essayé.

Le cas est alors d'autant plus pathétique que la maladie est perçue, dans le Moyen Orient Ancien, comme étant, d'une manière ou d'une autre, du ressort de la divinité⁵⁹. La lèpre est ainsi souvent considérée, dans la Bible, comme un châtiment divin punissant un comportement pécheur⁶⁰. Le sort de Gehazi, au v. 27, en est d'ailleurs une illustration. Or, avant le dernier mot du v. 1, c'est pourtant une liste ininterrompue de bénédictions qui est énumérée à propos de Naaman. Le personnage est, jusque-là, sans défaut. Naaman étant alors comblé de bénédictions, la malédiction de la maladie est, en ce qui le concerne, d'autant plus inexplicable et, donc, insupportable, car elle ne saurait dans ce cas apparaître tel le châtiment d'une faute⁶¹. Le bénéficiaire de l'intercession est innocent de la situation défavorable dans laquelle il se trouve. Cela accroît la sympathie du lecteur à son égard⁶².

Les faveurs dont jouit Naaman, tout comme la lèpre qui le frappe, trouvent donc leur origine en Yahvé. Le sort de Naaman – et son identité même si on accepte que «Naaman» est aussi un nom théophore⁶³ – est placé sous la conduite de Yahvé; ce qui, compte tenu de l'innocence de Naaman, laisse augurer d'une issue positive. La situation défavorable du bénéficiaire de l'intercession étant une maladie⁶⁴, elle n'est donc pas due à un être humain. Dès le commencement du récit, le lecteur biblique est ainsi prévenu que le sujet-compétent, celui qui a le pouvoir de renverser cette situation défavorable, ne saurait lui non plus être un humain⁶⁵. À cela s'ajoute le fait que le lecteur sait que, dès le début, le bénéficiaire de l'intercession est aidé par Yahvé⁶⁶.

⁵⁹ Cf. L. BRONNER *The Stories of Elijah and Elisha. As Polemics Against Baal Worship*. Leiden, 1968, p. 99. H.W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia, 1974, p. 147, écrit, à ce propos, que: «Yahweh alone is the Lord of sickness and of healing. That is the unbroken biblical assurance. Natural and miraculous healings are not distinguished from one another fundamentally».

⁶⁰ Cf. D.P. WRIGHT – R.N. JONES, p. 279, qui relèvent qu'il y a des exceptions, comme, p. ex., en Ex 4,6.

⁶¹ Cf. J.M. WARD, «Naaman.» In: G.A. BUTTRICK et al. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. III*. New York, NY – Nashville, TN, 1962, p. 490.

⁶² Cf. R. BISHOP, p. 32.

⁶³ C'est l'opinion de M. REHM, *Das zweite...*, p. 62.

⁶⁴ Au v. 1, la transformation de la malédiction en bénédiction n'est pas encore envisageable.

⁶⁵ E. WÜRTHEIN, *Die Bücher...*, p. 299, précise que le cas de Naaman est celui que seul un miracle peut guérir.

⁶⁶ Cf. T.R. HOBBS, p. 59.

DES PERSONNAGES SUPPLÉMENTAIRES: LES ADJUVANTS

Toutefois, cela est bien sûr ignoré des personnages vivant en Aram. Ils ne connaissent pas la présence de Yahvé dans la vie de Naaman. Il faudra une captive d'Israël pour mettre Naaman sur la voie du Dieu d'Israël. Le parcours s'annonce long car le texte construit un système de contrastes où tout oppose Naaman à la servante de sa femme⁶⁷: il porte un nom, elle est anonyme; il est homme, elle est fille; il est grand, elle est petite; il est victorieux, elle est vaincue; il est araméen, elle est israélite. Elle qui aurait donc tous les motifs de se distancer de Naaman, va pourtant lui venir en aide et se révéler de la sorte adjuvant du bénéficiaire de l'intercession⁶⁸.

Elle aussi, bien que captive, éprouve, comme tout le monde, de la sympathie pour Naaman⁶⁹. Par là, on l'a vu, l'unanimité se fait autour du bénéficiaire de l'intercession puisque même ceux dont la condition s'oppose totalement à la sienne, ont non seulement pitié de Naaman⁷⁰, mais s'engagent en sa faveur. Ce que la petite fille exprime, au v. 3, est en effet un souhait⁷¹: «si seulement mon maître se présentait au prophète qui est à Samarie, celui-ci le délivrerait de sa lèpre.» Le mot אִם־כִּי־יֵרָאֶה, «si seulement», est une interjection qui marque le désir⁷² et l'objet de ce désir est, pour la petite fille, que son maître soit «délivré» de sa lèpre. L'adjuvant partage exactement le même souhait que le bénéficiaire de l'intercession⁷³.

La petite fille détient à ce sujet une information qu'elle communique: elle connaît quelqu'un susceptible de guérir Naaman. Il s'agit donc du prophète qui est à Samarie. La petite fille ne délivre toutefois pas le nom de ce prophète. Ne le connaît-elle pas nommément ou estime-t-elle, au contraire, dans la naïveté de sa jeunesse, que ce prophète est tellement connu qu'il est inutile de donner son nom⁷⁴? Toujours est-il que le texte ne dit rien à ce sujet et que l'information de la petite fille comprend une lacune⁷⁵. En fait,

⁶⁷ Cf. R.L. COHN, p. 174.

⁶⁸ Cf. D.J. WISEMAN, p. 207.

⁶⁹ Cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher...*, p. 299.

⁷⁰ Cf. J.A. MONTGOMERY, p. 374.

⁷¹ Cf. C.M. MILLER, p. 330.

⁷² Cf. I.W. SLOTKI, p. 191, qui note que ce mot n'apparaît qu'une seule autre fois dans la Bible, en Ps 119,5, et encore sous une forme légèrement différente.

⁷³ Elle ne se soucie pas, p. ex., de sa conversion au yahvisme; J.M. WARD, p. 490.

⁷⁴ R.H. DILDAY, p. 305, estime ainsi que la petite fille est si familière du prophète qu'elle sait qu'il a une maison à Samarie. L'argument, toutefois, n'est pas décisif, d'autant plus que – c'est l'hypothèse de C.M. MILLER, p. 332 – le terme «Samarie» pourrait être une synecdoque pour désigner l'ensemble du Royaume du Nord.

⁷⁵ Voir M. REHM, *Das zweite...*, p. 63.

seul le lecteur sait qui est ce prophète⁷⁶. Et le lecteur est ainsi en mesure d'apprécier le jeu complexe, voire tortueux, de communications qui va mener le lépreux à celui qui pourra le guérir.

L'action vers ce but est enclenchée par l'adjuvant du bénéficiaire de l'intercession⁷⁷. La lèpre de Naaman telle qu'elle est énoncée, abruptement, tout à la fin du v. 1, apparaît comme une impasse. La présence du v. 2 laisse alors augurer d'une issue; ce que le v. 3 confirme: en communiquant son souhait, la petite captive fait de celui-ci une suggestion pour que soit renversée la situation défavorable de Naaman⁷⁸.

Dans ces circonstances, l'action de la petite captive apparaît comme l'ébauche d'une intercession: elle intervient, librement et en paroles, auprès de sa maîtresse en faveur de Naaman. Pourtant, comme le seul pouvoir ou la seule compétence dont dispose la femme de Naaman est la possession d'une information qu'elle vient de recevoir, le rôle de celle-ci en tant que sujet-compétent reste embryonnaire. C'est en fait celui d'un intermédiaire: étant servante de la femme de Naaman, la petite captive trouve plus simple de communiquer l'information qu'elle détient à sa maîtresse. Certes, tout sujet-compétent est un intermédiaire, entre un pétitionnaire et un bien désiré, mais, en ce qui concerne la femme de Naaman, on atteint un cas limite. Son pouvoir – elle n'a du reste pas la compétence de guérir Naaman –, elle ne le possède qu'après l'intervention de la petite fille. En outre, elle s'en dépouille aussitôt en communiquant à Naaman l'information reçue. Le texte souligne d'ailleurs ce rôle de pur intermédiaire de la femme de Naaman en faisant l'économie d'une transmission: le v. 3 se termine sur les paroles de la petite fille alors que le v. 4 introduit les paroles de Naaman qui rapporte à son roi ce que la petite fille a dit. La femme de Naaman est muette dans le texte⁷⁹. Il faut alors découvrir dans l'intervention de la jeune captive un prélude à la véritable intercession que va constituer la lettre du roi d'Aram. Cela annonce, là aussi du reste, que, là aussi, la personne et la fonction du sujet-compétent vont être mises en question.

⁷⁶ Cf. R.D. NELSON, p. 177.

⁷⁷ Cf. Y. ZAKOVITCH, «*Every High Official Has a Higher One Set Over Him.*» *A Literary Analysis of 2 Kings 5* [Hebr.]. Tel Aviv, 1985, p. 28; et R. COHN, p. 174.

⁷⁸ Cf. C. TURIOT, p. 11.

⁷⁹ Cf. R.L. COHN, p. 174, qui relève que le texte massorétique saute des étapes dans la transmission des paroles de la petite fille, alors que dans la LXX, en 2R 5,4, c'est la femme de Naaman qui délivre les informations.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

Cela dit, le fait que le texte saute une étape de la communication a également pour effet d'accélérer le rythme du récit⁸⁰. Une fois l'action enclenchée, tout va alors très vite. Dans sa situation défavorable, le bénéficiaire de l'intercession ne peut ni ne veut attendre. Au v. 4, il communique aussitôt à son roi l'information qu'il vient de recevoir. Étant commandant de l'armée, Naaman ne peut en effet se rendre dans un pays étranger sans l'autorisation de son souverain. L'information que Naaman transmet, à son tour, au roi contient une demande cachée⁸¹. Le roi d'Aram ne s'y trompe pas et, à ce général qu'il estime hautement, il donne l'ordre, au v. 5, de se mettre en route. Pour marquer en outre, à Naaman, son approbation, son encouragement ou son soutien⁸², le roi décide d'écrire une lettre d'introduction à son homologue en Israël⁸³, c'est-à-dire d'intercéder en faveur de Naaman.

La question de la position du roi d'Aram par rapport à celle du roi d'Israël joue alors un rôle important. Si c'est celle d'un suzerain par rapport à un vassal, la lettre devient un ordre⁸⁴ et l'intercession disparaît. Comme rien ne permet de situer l'épisode de 2R 5 dans l'Histoire de manière déterminante, les éléments historiques ne sauraient donner là une réponse définitive⁸⁵. Des éléments contenus dans le texte pourraient néanmoins fournir quelques indications précieuses à ce sujet. On a ainsi fait remarquer que, du moment que la victoire de Naaman, au v. 1, est attribuée à une intervention de

⁸⁰ En évitant des redites qui seraient perçues comme autant de longueurs inutiles; cf. R.L. COHN, p. 174.

⁸¹ Cf. M. KOBİK, p. 338.

⁸² Cf. R.L. HUBBARD, p. 153; ou K.D. FRICKE, p. 71.

⁸³ Ou d'accompagnement; cf. G. HENTSCHEL, 2 *Könige...*, p. 23. G. von RAD, «Naaman...», p. 48, qualifie, pour sa part, cette lettre de «sauf-conduit».

⁸⁴ C'est, p. ex. – en plus de E. WÜRTHEIN, *Die Bücher...*, p. 299 – le point de vue de J. ELLUL, p. 28.

⁸⁵ Et pourtant, nombre de commentateurs font appel à de tels éléments pour tenter de donner une réponse à la question. Ainsi B.O. LONG, 2 *Kings...*, p. 78; ou R.D. MOORE, p. 72, estiment qu'à l'époque Aram était en situation de domination militaire sur Israël. D'autres, tel R. BISHOP, p. 30, font remarquer qu'à cette même époque (celle de Ben Haddad II et de Joram, un Omride) Israël était, grâce aux Omrides, un État plutôt fort; de fait, selon S. TIMM, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*. Göttingen, 1982, p. 301, Israël a connu une période de prospérité sous les Omrides. Il est vrai que, comme le remarque A.G. AULD, 1 & 2 *Kings...*, p. 167, Aram a été un vieil ennemi d'Israël; mais, comme le rapportent S. GAROFALO, pp. 195-196; ou J. ROBINSON, *The Second...*, p. 52, des périodes de trêves ont aussi existé entre les deux pays, même si les rapports entre eux n'ont jamais été très cordiaux, ni totalement exempts de tensions.

Yahvé, cette victoire a dû se faire aux dépens d'Israël⁸⁶; pourtant, rien en 2R 5 ne fait état d'une colère de Yahvé contre son peuple et rien n'empêche d'imaginer que Yahvé puisse aider des peuples étrangers sans que cela se fasse aux dépens d'Israël⁸⁷. Le fait que la jeune fille qui, au v. 3, vient en aide à Naaman, soit une captive israélite, indiquerait-il alors aussi que 2R 5 se situe dans un contexte où Aram serait vainqueur d'Israël⁸⁸? Une telle conclusion ne s'impose toutefois pas car une période de trêve entre deux nations n'est pas incompatible avec des escarmouches aux frontières⁸⁹.

De fait, la venue de Naaman auprès du roi d'Israël semble se situer en dehors de tout rapport de force ou de toute connotation militaire⁹⁰. Le roi d'Israël, en apprenant le sens de cette démarche, croira certes y voir la recherche d'un prétexte à faire la guerre, mais, comme le lui reprochera Élisée, le roi se trompe à ce sujet. En outre, sa réaction prouverait plutôt qu'il ne règne justement pas un état de guerre. De plus, le fait que Naaman se rende à Samarie muni d'une grande quantité de cadeaux, manifeste qu'il vient là en tant que solliciteur, et non pas dans une position de force. La lettre n'est donc pas un ordre, mais avant tout l'expression d'une courtoisie diplomatique entre pairs⁹¹.

Cela dit, la réaction du roi d'Israël à la lecture de la lettre que lui envoie le roi d'Aram montre également que si le roi d'Israël redoute d'avoir à affronter son homologue d'Aram en une guerre, c'est que le roi d'Aram doit être quelqu'un d'un certain poids auprès de ses voisins. C'est là qu'il faut chercher sans doute la valeur et donc la raison du mot d'intercession que le roi d'Aram écrit à l'intention de son voisin d'Israël. En tout état de cause, un roi

⁸⁶ C'est la thèse de C.M. MILLER, p. 331, qui se base sur le texte de la Stèle de Mesha, dans lequel le roi de Moab attribue une victoire d'Israël sur Moab au fait que Chemosh, le dieu de Moab, était en colère contre son peuple.

⁸⁷ Comme le rappelle par exemple Am 9,7.

⁸⁸ Cf., par exemple, R.L. HUBBARD, p. 153. R.D. MOORE, p. 71, situe, quant à lui, la capture de la petite fille dans un contexte de conquête militaire.

⁸⁹ De telles escarmouches sont plutôt le signe des tensions qui ont pu exister dans un tel contexte que le signe d'une domination d'Aram sur Israël; cf. H.F. VOS, p. 151. A. SANDA, *Zweiter...*, p. 38, estime même qu'un véritable état de paix n'exclut pas de semblables escarmouches. Quant à K.D. FRICKE, p. 70, il va jusqu'à supposer que la capture de la petite israélite serait due à des raids de Bédouins qui ravitaillaient ainsi Aram en esclaves pendant les périodes de paix.

⁹⁰ Cf. M. REHM, *Das zweite...*, p. 63.

⁹¹ J.A. MONTGOMERY, p. 374; et J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 505, font état de documents historiques attestés et à contenus semblables où un souverain recommande à un de ses pairs la guérison d'un proche. Voir, p. ex., *ANET*, pp. 29-31. Il s'agit de courrier entre égaux; qui plus est, comme l'auteur de la lettre se met dans une situation de demandeur, il se place même à un niveau inférieur par rapport à celui du destinataire de la lettre.

est un personnage plus important et donc plus considéré qu'un général. La lettre facilite ainsi l'accès de Naaman auprès du roi d'Israël puisqu'elle fait du général un ambassadeur royal.

Aram n'est pas n'importe qui pour Israël et un passé lourd de contentieux fait sans doute aussi que, malgré ce qui vient d'être mentionné ci-dessus, le roi d'Aram n'est peut-être pas la personne la mieux placée pour intercéder auprès du roi d'Israël. Bien que le roi d'Aram soit un roi à traiter avec égard, il n'est pourtant pas quelqu'un qui a l'oreille du roi d'Israël. Là est peut-être une des raisons de l'impasse que rencontre l'intercession du roi d'Aram auprès de celui d'Israël, dans la mesure où l'accès privilégié du premier auprès du second semble ne reposer que sur le protocole ou sur des conventions, celles de la diplomatie.

LES DONS ET LA LETTRE: LE CONTENU DE L'INTERCESSION

Contrairement à ce qui a été parfois affirmé⁹², les dons emportés par Naaman ont donc déjà quelque fonction dans le récit avant l'épisode de Gehazi. On a ainsi vu que leur valeur extravagante indique le prix que Naaman attache à sa guérison et qu'ils sont aussi le signe des intentions pacifiques du général.

Il reste encore à traiter, à ce propos, du rôle de ces dons dans l'intercession proprement dite⁹³. Si ces dons sont un moyen, pour le bénéficiaire de l'intercession, de s'attirer les bonnes grâces de son futur sujet-compétent⁹⁴, la guérison de Naaman procéderait alors plus d'un échange de biens que d'une intercession proprement dite. Pourtant, il n'est dit nulle part que Naaman ait présenté ses dons au roi d'Israël. En outre, plus loin dans le récit, Naaman reçoit les instructions d'Élisée avant même d'avoir rencontré ce dernier et, donc, d'avoir pu lui proposer quelque cadeau que ce soit. Qui plus est, une fois Naaman guéri, Élisée refusera toute récompense de sa part. Tout cela indique que, dans l'esprit de Naaman, ces dons sont bien destinés à exprimer sa reconnaissance envers celui qui l'aura guéri et non à exercer une pression sur ce dernier. L'intercession est dès lors authentique puisqu'elle repose sur la seule lettre que le roi d'Aram a écrite au roi d'Israël. Il faut rappeler que les dons appartiennent du reste au bénéficiaire de l'interces-

⁹² Cf. par exemple, G.H. JONES, *1 and 2 Kings. Volume II. 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984, p. 413, qui estime que les cadeaux de Naaman n'ont aucune fonction dans le récit de la guérison. K.A.D. SMELIK, «De betekenis van 2 Koningen 5. Een 'Amsterdamse' benadering.» In: *GTT* 88 (1988), p. 105, a une position intermédiaire et, pour sa part, assigne aux dons une fonction avant tout préparatoire.

⁹³ C'est la même question qui se pose au sujet des dons d'Abigaïl en 1S 25.

⁹⁴ Cf. R.D. MOORE, p. 74.

sion et non à l'intercesseur⁹⁵. Le roi d'Aram n'y fait d'ailleurs aucune allusion dans sa lettre⁹⁶.

L'INTERCESSION: LE TEXTE DE LA LETTRE

Le texte de la lettre montre que, dans l'accès au roi d'Israël, celle-ci est première. Naaman est en effet introduit auprès du roi d'Israël comme étant celui qui accompagne la lettre du roi d'Aram. L'ordre des mots du texte de la lettre, au v. 6, est à cet égard significatif: «et maintenant, en même temps que t'arrive cette lettre, voici que je t'envoie Naaman mon serviteur...», ... וְעַתָּה כְּבוֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֵלֶיךָ הִנֵּה שְׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ נִשְׁמָן עַבְדִּי. C'est donc bien la lettre royale qui ouvre à Naaman l'accès au roi d'Israël⁹⁷. Le fait que le mot אֵלֶיךָ, «vers toi», est répété souligne le parallélisme et la succession des deux envois du roi d'Aram: ce que ce dernier adresse au roi d'Israël c'est, d'abord, une lettre et, ensuite, son général. En outre, comme le mot סֵפֶר, «écrit, lettre», est sujet du verbe בֹּא, «arriver», la lettre acquiert de la sorte une certaine autonomie par rapport à son porteur. Son texte reconnaît ainsi le mécanisme de l'intercession, qui repose sur l'accès privilégié du roi d'Aram auprès du roi d'Israël, un accès privilégié auquel, grâce à une lettre, la distance ne fait pas obstacle. La lettre sert de sauf-conduit. C'est bien entre les deux rois que le dialogue est établi; Naaman n'y a pas part. On verra plus loin que, en l'absence de toute référence au «prophète qui est à Samarie», la lettre va provoquer un malentendu; or, Naaman, en possession pourtant d'informations qui seraient en mesure de lever le quiproquo, restera muet et n'aura aucune place dans ce discours de roi à roi.

Le texte de la lettre met d'ailleurs en évidence la relation qu'elle crée entre les deux rois⁹⁸. La répétition du mot אֵלֶיךָ, «vers toi», a aussi cette fonction. De plus, outre le mot סֵפֶר, les seuls sujets de verbes que le texte de la lettre contient sont le roi d'Aram et le roi d'Israël, sujets respectivement des verbes שְׁלַחְתִּי, «j'envoie», et וַאֲסַפְתִּיו, «que tu le délivres». Selon le texte de la lettre et le principe même de toute intercession, les éléments actifs sont donc l'intercesseur, le sujet-compétent, ainsi que le message qui les unit.

⁹⁵ Comme le rappelle R.D. NELSON, p. 177.

⁹⁶ G. HENTSCHEL, «Die Heilung...», p. 13, relève bien que les dons sont sans rapport avec la lettre.

⁹⁷ Cf. G. von RAD, «Naaman...», p. 48.

⁹⁸ J. ELLUL, p. 28, souligne à ce propos qu'un roi se doit d'écrire à un autre roi, dans une relation d'équivalence.

Tout cela ne s'oppose par ailleurs pas au fait que le texte de la lettre puisse répondre à des conventions en vigueur à l'époque⁹⁹. De fait, l'adverbe *וְעַתָּה*, «et maintenant», avec lequel commence le texte de la lettre, était bien une manière conventionnelle d'introduire l'objet de la lettre¹⁰⁰. Le v. 6 ne délivre donc pas le texte de la lettre dans son entier; au contraire, il élimine les préambules pour aller directement à l'essentiel¹⁰¹. Un sentiment d'urgence est ainsi dégagé. L'épisode de la lettre, de l'intercession, ne saurait dès lors être simplement perçu comme un détour superflu de l'action de 2R 5 ou comme un élément purement retardateur, puisque le récit ne se prive pas de sauter des éléments quand il le juge avantageux.

Ce souci d'économie se retrouve dans le fait que le texte de la lettre, même tronqué, n'est révélé qu'une seule fois au lecteur et ce au moment précis où son destinataire en prend connaissance¹⁰². C'est bien alors sur la réaction du roi d'Israël face à la demande du roi d'Aram que l'attention est attirée. C'est le roi d'Israël en effet qui est prié de «délivrer Naaman de sa lèpre». L'emploi du verbe *רָפָא* est inhabituel dans un tel contexte. C'est seulement ici¹⁰³, dans toute la Bible, qu'on le trouve avec le sens de «guérir», «délivrer d'une maladie»¹⁰⁴. Certains auteurs ont proposé d'expliquer ce sens en référence à l'akkadien *asipu* qui signifie «exorcisme»¹⁰⁵. Une autre manière d'expliquer l'emploi de *רָפָא* serait d'attribuer à ce verbe – qui signifie habituellement «rassembler», donc aussi «prendre de» – la connotation soit de «réadmettre (un lépreux) dans la société après la quarantaine»¹⁰⁶, soit de «enlever quelqu'un du domaine de la maladie»¹⁰⁷. Quelle que soit la valeur

⁹⁹ Cf. J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 505; et T.R. HOBBS, p. 64. Pour un compte-rendu détaillé de l'épistolographie en Palestine antique, voir J.A. FITZMYER, «Some Notes on Aramaic Epistolography.» In: *JBL* 93 (1974) pp. 201-225; et D. PARDEE, «An Overview of Ancient Hebrew Epistolography.» In: *JBL* 97 (1978) pp. 321-346.

¹⁰⁰ Cf. G.H. JONES, *I and 2 Kings. II...*, p. 415.

¹⁰¹ Malgré ce qu'affirme G. von RAD, «Naaman...», p. 48, il ne faut donc pas voir là une lettre impérieuse et sèche.

¹⁰² Cf. G. HENTSCHEL, «Die Heilung...», p. 14. Pour ce qui concerne le procédé littéraire proprement dit, voir A. VATER, pp. 367 et 375-378.

¹⁰³ C'est-à-dire aussi aux vv. 3 et 7, où le même mot est employé, respectivement et avec une signification identique, par la jeune fille d'abord, puis par le roi d'Israël.

¹⁰⁴ Cf. J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 505. Ce sens de «délivrer de» est d'ailleurs celui du verbe grec ἀποσυνάγω que la Septante emploie ici pour traduire *רָפָא*.

¹⁰⁵ C'est l'hypothèse de J.A. MONTGOMERY, p. 376, reprise encore tout récemment par D.J. WISEMAN, p. 207.

¹⁰⁶ Cf. M. COGAN – H. TADMOR, p. 64.

¹⁰⁷ C'est la proposition de M. REHM, *Das zweite...*, p. 60.

de ces hypothèses¹⁰⁸, force est de constater que c'est avant tout le contexte qui impose la signification de «guérir»¹⁰⁹. La question n'est toutefois pas sans intérêt car la réaction du destinataire de la lettre est directement liée au sens de cette dernière.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT?

Pour les uns, cette réaction est la conséquence logique de la lecture de la lettre¹¹⁰, tandis que pour d'autres, elle est, au contraire, totalement inattendue¹¹¹. Le roi d'Israël a-t-il alors, oui ou non, mal interprété la lettre du roi d'Aram? En l'occurrence, est-ce que «délivrer quelqu'un d'une maladie» est un équivalent direct de «guérir soi-même quelqu'un»? Ou bien cela ne peut-il pas aussi vouloir dire «faire en sorte que ce quelqu'un soit guéri par un autre»? Le problème est que si la réaction du roi d'Israël contient à son tour le verbe 𐤀𐤓𐤍, elle ne donne pas d'indices supplémentaires quant à la véritable signification de ce verbe. Au v. 3, la jeune captive a employé ce même verbe en lui donnant comme sujet le «prophète qui est à Samarie». Dans ce dernier cas, cela semble suggérer que la guérison doive être opérée directement par le prophète. Pourtant, comme on le verra plus loin, le texte prendra soin de maintenir le prophète en retrait pour souligner que le véritable auteur de la guérison de Naaman sera Dieu.

Le verbe 𐤀𐤓𐤍 ne paraît en fin de compte pas imposer l'interprétation selon laquelle son sujet doive être l'auteur direct de la guérison; il laisse supposer que ce sujet peut n'être que médiateur dans cette guérison. Dans cette perspective, certains commentateurs ont cependant fait remarquer qu'il semble inconcevable que le roi d'Israël ait pu alors ne pas songer au «prophète qui est à Samarie»¹¹².

Il est vrai que la lettre ne mentionne pas ce prophète, tandis que la jeune captive en avait explicitement parlé, sans donner son nom toutefois. Deux explications à l'absence de toute allusion au prophète dans la lettre du roi d'Aram, sont habituellement avancées et elles sont toutes deux liées aux conceptions alors en vigueur de la royauté. La première prend en compte le

¹⁰⁸ G.H. JONES, *1 and 2 Kings. II...*, p. 415, estime qu'on ne peut faire dériver le sens de «guérir» des significations habituelles du verbe 𐤀𐤓𐤍; alors que M. COGAN – H. TADMOR, p. 64, tiennent le parallèle avec l'akkadien *asapu* ou *asipu* pour fautif.

¹⁰⁹ Cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings. II...*, p. 415.

¹¹⁰ C'est, p. ex., l'opinion de H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2 – 7*. St. Ottilien, 1987, p. 314.

¹¹¹ Voir, p. ex., K.D. FRICKE, p. 71.

¹¹² Cf. J. ELLUL, p. 29; ou C.M. MILLER, p. 332, p.ex.

rôle social du roi. En écrivant au roi d'Israël, le roi d'Aram prend acte de la stature royale de son interlocuteur, en lui reconnaissant l'autorité suprême en Israël. Dans cette perspective, l'absence, dans la lettre, de toute référence au «prophète» serait elle aussi expression de courtoisie diplomatique, dans la mesure où cela sous-entendrait que tout le monde en Israël étant placé sous l'autorité du roi, celui-ci n'a qu'à ordonner pour être obéi, même de la part d'un prophète, et faire ainsi en sorte que Naaman puisse être guéri¹¹³. Il se pourrait aussi que le roi d'Aram envisage que le «prophète qui est à Samarie», à savoir dans la capitale, soit un prophète de cour, donc soumis encore plus directement à l'autorité du roi¹¹⁴. Selon cette première explication, ce ne serait donc pas du roi d'Israël personnellement que le roi d'Aram sollicite la guérison de Naaman.

Il en va tout autrement de la seconde explication qui, elle, prend plutôt en compte la fonction religieuse, voire magique, du roi. Selon ce point de vue, si le roi d'Aram ne mentionne pas de «prophète» dans sa lettre au roi d'Israël, c'est parce qu'il aurait identifié ce dernier avec le prophète en question¹¹⁵. Cette explication trouve quelque appui dans le fait que, d'une part, la captive israélite a identifié le «prophète» par la seule ville de Samarie¹¹⁶, une ville qui est la «chose» des rois d'Israël puisqu'elle a été fondée par l'un d'eux, en l'occurrence Omri¹¹⁷.

D'autre part, l'identification du roi avec le prophète trouve aussi quelque fondement dans une conception passablement diffusée au Moyen-Orient

¹¹³ C'est l'explication de W.J. BERGEN, p. 131; de R.L. HUBBARD, p. 154; de G.H. JONES, *1 and 2 Kings. II...*, p. 415; ou de C.F. KEIL, *Kings...*, p. 418, parmi d'autres. Cette explication, comme le note A. SANDA, *Zweiter...*, p. 39, suppose évidemment que le prophète concerné est connu du roi.

¹¹⁴ Voir à ce sujet K.D. FRICKE, p. 71; S. GAROFALO, p. 195; J. GRAY, *I & II Kings...*, p. 505; ou encore J. ROBINSON, *The Second...*, p. 53.

¹¹⁵ Cf. C. TURIOT, p. 11.

¹¹⁶ Cf. M. REHM, *Das zweite...*, p. 63.

¹¹⁷ Cf. 1R 16,24. Ce roi, selon J.A. SOGGIN, *Storia di Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*. Brescia, 1984, p. 311, est même passé dans l'Histoire pour avoir été le fondateur de Samarie. Qui plus est, si l'on s'en rapporte à la place de 2R5 à l'intérieur des livres des Rois, le roi anonyme de 2R5 pourrait être donc lui-même – comme on l'a noté plus haut – un omride, probablement Joram; cf. C.F. BURNEY, p. 278, qui souligne que Joram est le dernier roi d'Israël qui soit nommé avant 2R 5, en 2R 3,6, tout comme il est le premier qui soit nommé après 2R 5, en 2R 8,16. Toutefois, L. BRONNER, p. 27, souligne qu'Élisée a vécu sous quatre rois d'Israël – en l'occurrence Joram, Jéhu, Joachaz et Joas – et qu'il est impossible d'arranger les événements de la vie du prophète en une séquence chronologique et donc de situer avec certitude les deux rois de 2R 5.

Ancien selon laquelle le roi serait revêtu de pouvoirs quasi divins¹¹⁸. Pour le roi d'Aram, le mot «prophète» évoquerait alors immédiatement et naturellement celui de «roi». Sans aller jusqu'à imaginer une divinisation du roi¹¹⁹, la Bible elle-même se fait l'écho de ces conceptions selon lesquelles le roi, médiateur de pouvoirs divins, est un sauveur et le garant du bien-être de ses sujets¹²⁰. En outre, la Bible rapporte le précédent d'un roi qui prophétise: c'est le cas de Saül en 1S 10,11, précisément juste après avoir été oint comme roi sur Israël. Il est vrai que cet épisode se situe au tout début de la royauté et que, depuis lors, les fonctions prophétiques et royales se sont dissociées, particulièrement dans le Royaume du Nord et justement à propos des démêlés des Omrides avec Élie et son successeur Élisée.

Si alors le verbe קָרָא n'impose pas l'idée d'une guérison opérée par le sujet en personne, elle ne l'exclut pas non plus. De même, la lettre du roi d'Aram laisse le champ libre aux deux interprétations. C'est alors la réaction du roi d'Israël, et elle seule, qui va, pour le récit, lever l'équivoque.

La réaction royale

Cette réaction est immédiate et spectaculaire: le roi déchire aussitôt ses vêtements¹²¹. Une telle réaction est certes motivée, comme le roi d'Israël le dit lui-même au v. 7, par la crainte de voir le roi d'Aram lui chercher ainsi querelle. Toutefois, elle manifeste aussi, le rejet, par le roi d'Israël, de toute identification entre sa personne et le guérisseur potentiel de Naaman. Et la violence de la réaction montre qu'un tel rejet va de soi. Le roi d'Israël en exprime la raison dans une question rhétorique, toujours au v. 7: «est-ce que je suis Dieu pour faire mourir et faire vivre¹²², puisque celui-ci m'envoie demander de délivrer quelqu'un de sa lèpre?» On s'est posé la question de savoir si, dans l'expression הָאֱלֹהִים אֲנִי, «est-ce que je suis Dieu», il fallait traduire le mot אֱלֹהִים par «Dieu» ou bien par «un dieu»¹²³. La traduc-

¹¹⁸ Cf. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, pp. 171-172. W. BRUEGGEMANN, *2 Kings...*, p. 20, fait remarquer que, dans un tel contexte, recourir au roi, faisait partie du «normal health care delivery system».

¹¹⁹ Voir J. de FRAINE, pp. 392-395.

¹²⁰ Cf. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, pp. 170-171, qui cite à ce sujet le Ps 72.

¹²¹ Le texte souligne le rapport immédiat entre la lecture de la lettre et la déchirure des vêtements: un jeu de mots est en effet établi entre les verbes קָרָא, «lire», et קָרַע, «déchirer»; cf. Y. ZAKOVITCH, *Every...*, p. 40, qui rappelle par ailleurs que le fait de déchirer ainsi ses vêtements est une marque de chagrin ou de deuil.

¹²² Ces mots, «pour faire mourir et faire vivre», confirment, si besoin en était, que la situation défavorable de Naaman se situe bien dans un contexte de vie et de mort.

¹²³ Cf. J. ROBINSON, *The Second...*, p. 53. Le texte de la Septante, qui emploie θεός, ne permet pas de trancher.

tion «Dieu» semble pourtant requise précisément à cause de la violence de la réaction du roi d'Israël si on admet que le roi réagit là à un blasphème. L'expression *לְהַמִּית וּלְהַחְיֶה*, «faire mourir et faire vivre», employée en 2R 5,7 fait en effet écho à Dt 32,39 où Dieu dit lui-même *אֲנִי אֶמֶת וְאַחֲרַיָּה*, «c'est moi qui fais mourir et fais vivre», qui plus est dans le contexte d'une affirmation monothéiste¹²⁴.

En se montrant outragé par une requête impossible à exaucer¹²⁵, car il n'est pas celui qui fait mourir et vivre, le roi d'Israël se déclare, par la même occasion, incompetent pour guérir Naaman de sa lèpre¹²⁶. Seul Dieu peut faire dans un tel cas office de sujet-compétent, la guérison d'une maladie ressortissant au mystère de la vie et de la mort. Dans cette perspective, la réaction du roi d'Israël est pertinente¹²⁷; d'une certaine manière, elle prépare même la confession de Naaman au v. 15¹²⁸. Mais cette réaction est aussi hors de propos dans la mesure cette fois où elle exprime, chez le roi d'Israël, le sentiment de se trouver devant une impasse. Le roi d'Israël a tort d'oublier que des médiateurs humains existent qui peuvent servir de canal aux pouvoirs divins de guérison¹²⁹. Il a tort d'oublier qu'il y a un «prophète en Israël». C'est ce que lui reproche Élisée au v. 8.

Cela dit, cet intermède royal dans la quête de Naaman n'aura pas été inutile. D'une part, il aura permis d'identifier celui qui va être le véritable sujet-compétent de la guérison du général araméen, soit Dieu lui-même. D'autre part, le palais royal étant un endroit stratégique et le roi étant une figure publique, l'épisode aura servi à attirer l'attention de tous sur le cas de Naaman. On peut alors supposer que c'est grâce à la réaction spectaculaire du roi d'Israël que la nouvelle de la présence du général lépreux est arrivée aux oreilles d'Élisée¹³⁰.

LA RÉOLUTION: LE VÉRITABLE SUJET-COMPÉTENT

Pour Élisée, qui pose la question *לָמָּה קָרַעְתָּ בְּגָדֶיךָ*, «pourquoi as-tu déchiré tes vêtements?», le roi d'Israël n'avait aucune raison de faire un tel geste. Puisque Naaman va quand même être guéri, le roi d'Israël n'a pas de réac-

¹²⁴ Voir aussi 1S 2,6; cf. É. DHORME, *La Bible. I...*, p. 1151.

¹²⁵ Cf. C.M. MILLER, p. 330.

¹²⁶ Cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher...*, p. 299.

¹²⁷ K.D. FRICKE, p. 71, relève que, là, le roi d'Israël a raison.

¹²⁸ Cf. R.D. NELSON, p. 178.

¹²⁹ Pour J. ROBINSON, *The Second...*, p. 53, un tel oubli s'expliquerait dans la mesure où le roi voudrait ignorer qu'il existe, à Samarie, un prophète qui dispose de pouvoirs que le roi revendiquerait pour lui-même.

¹³⁰ Cf. J.A. MONTGOMERY, p. 374. Il est vrai que le texte n'explicite rien à ce sujet.

tion négative à redouter de la part du roi d'Aram qui lui a envoyé son général lépreux. Dans cette guérison, le texte prendra cependant bien soin de placer Élisée en retrait¹³¹ de manière à montrer que l'auteur de la guérison est Dieu et lui seul, et qu'Élisée n'est que le canal des pouvoirs divins¹³².

Élisée est introduit dans le chapitre, toujours au v. 8, comme étant l'«homme de Dieu», אִישׁ־הָאֱלֹהִים, une expression qui définit et situe Élisée par rapport à Dieu¹³³. Tout ce qu'Élisée pourra entreprendre dans ce contexte est à rapporter à Dieu. À cela s'ajoute le fait que le prophète va éviter de rencontrer Naaman avant sa guérison¹³⁴, non par crainte du contact avec le lépreux, mais pour souligner que c'est Dieu qui guérit¹³⁵. C'est un messenger, anonyme lui aussi¹³⁶, un intermédiaire que le prophète va alors envoyer à Naaman. Élisée signale de la sorte qu'il est lui-même un intermédiaire dans la guérison qui va avoir lieu¹³⁷. Et lorsque Élisée rencontrera finalement le général guéri, ce sera, au v. 16, pour refuser avec énergie toute rétribution. Le prophète ne veut pas se voir récompensé pour une action qu'il n'aura pas accomplie lui-même¹³⁸. Même si Élisée aura été médiateur de la guérison de Naaman¹³⁹, il estimera que toute reconnaissance doit revenir exclusivement à l'auteur de la guérison.

En 2R 5, le véritable sujet-compétent est donc Dieu lui-même. Cela dit, même si le roi d'Israël se révèle être, à cet égard, la «fausse personne»¹⁴⁰, il n'en demeure pas moins un des multiples intermédiaires qui ont amené la guérison de Naaman. Il faut en effet remarquer que les intermédiaires sont nombreux dans cette guérison¹⁴¹: la jeune captive israélite, l'épouse de Naaman, le roi d'Aram, le roi d'Israël, Élisée et son messenger. Cela dépasse de beaucoup le minimum requis par une intercession. En 2R 5, le nombre

¹³¹ Cf. J. ELLUL, p. 32; ou H. SCHULT, p. 8.

¹³² Cf. B.O. LONG, 2 Kings..., p. 78.

¹³³ Cf. R.D. MOORE, p. 79; et W. THIEL, «Jahwe...», p. 101.

¹³⁴ Il ne rencontrera Naaman qu'après la guérison; cf. K.D. FRICKE, p. 71; et aussi R.D. MOORE, p. 73.

¹³⁵ Cf. R.H. DILDAY, p. 305. On a d'ailleurs remarqué que la maladie de Naaman ne lui impose pas de quarantaine.

¹³⁶ Cf. G. HENTSCHEL, «Die Heilung...», p. 12. Rien ne permet en effet de dire que le messenger du v. 10 doive être identifié avec Gehazi, le serviteur des vv. 20-27.

¹³⁷ Cf. K.D. FRICKE, p. 71.

¹³⁸ Ce sera d'ailleurs, aux vv. 20-27, la faute de Gehazi, lequel sera fortement puni pour avoir sollicité des cadeaux sur lesquels il n'avait précisément aucun droit. Le refus d'Élisée s'explique donc, contrairement à ce que note H.-J. STIPP, p. 314.

¹³⁹ Cf. M. REHM, *Das zweite...*, p. 62.

¹⁴⁰ Cf. R.L. COHN, p. 175.

¹⁴¹ Cf. K.A.D. SMELIK, pp. 104-105.

élevé d'intermédiaires, qui sont, de plus et à une exception près, tous anonymes, attire l'attention sur eux et sur leur fonction dans le chapitre¹⁴². La guérison de Naaman n'aurait pu avoir lieu sans cette médiation humaine, même si la chaîne des intermédiaires pointe vers Dieu pour s'effacer ainsi derrière le véritable auteur de la guérison. Là est la caractéristique de toute médiation et donc aussi de l'intercession: si elle est nécessaire, elle n'est pas suffisante.

Toutefois, dans cette séquence d'intermédiaires, le récit achoppe sur l'un d'entre eux, en l'occurrence le roi d'Israël¹⁴³. Si le texte pose en effet la question de savoir qui est finalement «suffisant» ou compétent pour guérir Naaman, cette question, c'est à propos de Dieu et du roi d'Israël qu'il la pose. Élisée, celui qui est précisément «homme de Dieu» ne saurait apparaître comme un concurrent de Dieu. Si doute il pouvait y avoir, c'était entre le roi – quel qu'il soit puisqu'il est anonyme – et Dieu. La réponse du texte est alors claire: si le passage par le roi demeure, socialement, un passage obligé¹⁴⁴, c'est pour mieux affirmer que, au-delà de lui, le véritable sujet-compétent est Dieu et que le roi n'est que médiateur dans le renversement de la situation défavorable.

¹⁴² Cf. Y. ZAKOVITCH, *Every...*, p. 28.

¹⁴³ On a relevé qu'avec le roi d'Israël, le texte semble buter sur une impasse; cf. R.L. COHN, p. 175, qui note que «the Masoretic *pisqa'* at the conclusion of v. 7, indeed, confirms the stop in the narrative motion».

¹⁴⁴ Cf. W.J. BERGEN, p. 131, pour qui la présence du roi d'Israël, dans ce récit, perpétue la fiction selon laquelle le roi est nécessaire

VIII: L'INTERCESSION D'ÉBEDMÉLEK: Jr 38,9

L'exemple d'intercession contenu en Jr 38,9 est aisément identifiable. Ébedmélek intervient, librement et en paroles, en faveur de Jérémie auprès de Sédécias; et, le rapport de l'intercesseur – un serviteur – au sujet-compétent – le roi – est sans conteste un rapport d'inférieur à supérieur. Les personnages des intercesseur, bénéficiaire et sujet-compétent de l'intercession sont clairement individualisés et non confondus. Une quatrième catégorie de protagonistes est même présente: les opposants, incarnés par les princes de Juda¹.

Si particularité il y a, elle ne vient pas tant de l'intercession en soi que du contexte dans lequel elle se déroule. C'est que la séquence des événements rapportés en Jr 38 répète, en gros, une séquence semblable déjà narrée en Jr 37². Les deux chapitres racontent que Jérémie, accusé de trahison, a été arrêté et emprisonné, dans un donjon ou une citerne (en hébreu, il s'agit du même mot: בּוֹר), à l'instigation des princes de Juda; puis qu'il a été libéré et qu'il a eu un entretien secret avec Sédécias au cours duquel il délivre un message semblable; enfin que Jérémie finit par être placé dans la cour des gardes. La différence vient du fait que l'intercession d'Ébedmélek constitue précisément, en Jr 38, l'élément nouveau et décisif par rapport à Jr 37³ où Jérémie plaide lui-même sa cause auprès du roi. Dans un système de répétitions, l'intercession apparaît telle un événement unique⁴ et se trouve ainsi mise en évidence.

¹ Ébedmélek, Jérémie, Sédécias et les princes constituent d'ailleurs l'ensemble des protagonistes présents en Jr 38; cf. M. CHILTON CALLAWAY, «Telling the Truth and Telling Stories.» In: *USQR* 44 (1991), p. 259; ainsi que H.-J. STIPP, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 26-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert.* Frankfurt am Main, 1992, p. 216.

² Cf. A.L. ASH, *Jeremiah and Lamentations.* Abilene, TX, 1987, p. 262; ou encore F.B. HUEY, *Jeremiah. Lamentations.* Nashville, TN, 1993, p. 332.

³ Cf. R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary.* London, 1986, p. 682.

⁴ D'autres différences existent certes entre Jr 37 et 38 – par exemple, en Jr 37, Jérémie est enfermé dans une chambre, alors qu'en Jr 38, c'est dans une citerne qu'il est jeté – mais la plus notable, la plus décisive est sans conteste l'intervention d'Ébedmélek; cf. L. BOADT, *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum.* (OTM), Wilmington, DE, 1982, p. 96.

LE CONTEXTE

Le contexte de l'intercession d'Ébedmélek est donc marqué par la répétition. Celle-ci ne se limite d'ailleurs pas au parallèle établi entre Jr 37 et 38. Des schémas à répétitions ont également été ainsi mis en évidence jusqu'en Jr 43⁵. Le contexte de l'intercession s'élargit de ce fait. Le chapitre 43 se situe ainsi au sein d'un groupe de chapitres – les chapitres 39 à 44 – qui racontent le sort de Jérémie une fois Jérusalem tombée aux mains des Chaldéens. Or les événements qui accompagnent l'agression chaldéenne en rappellent une autre, celle assyrienne⁶, et sont eux-mêmes marqués par la répétition. Après une première agression, une première victoire et une première déportation advenues sous les règnes de Joachim et de Jéchoniah (Jr 24,1; 27,20; 29,1-3), l'armée de Babylone revient à la charge sous le règne de Sédécias cette fois (Jr 32,1-2). De plus, ce second siège chaldéen contient lui aussi un va-et-vient: l'armée de Pharaon étant sortie d'Égypte, les Chaldéens marchent à sa rencontre et quittent Jérusalem (Jr 37,5), mais pour revenir la prendre à nouveau (Jr 39,1-3) et organiser une seconde déportation (Jr 40,1)⁷. Parce qu'il y va de la vie même du royaume de Juda et parce que l'Histoire est animée par un mouvement de flux et de reflux, les événements qui servent de cadre au récit sont à la fois dramatiques et incertains, et suscitent une situation de crise⁸.

La construction du récit se fait alors le reflet des événements⁹. Les protagonistes sont à leur tour animés par un mouvement de va-et-vient: une fois

⁵ G. WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift*. (BZAW), Berlin, 1971, pp. 94-95, divise ainsi Jr 37-43 en une succession d'épisodes construits selon le schéma suivant: introduction (exposition des données) – partie centrale (constituée de discours) – remarque conclusive. Jr 38,1-6 et 7-13 suivent ce modèle.

⁶ En 701, soit plus d'un siècle plus tôt; cf. C. HARDMEIER, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*. (BZAW), Berlin – New York, 1990, p. 361, qui relève que les paroles du grand échanson assyrien, à savoir «cette ville ne sera pas livrée à la main du roi d'Assur», en 2R 18,30, sont répétées – négativement – presque mot pour mot par Jérémie, lequel déclare, en Jr 38,3, que «vraiment, cette ville sera livrée à la main de l'armée du roi de Babel». Les anciens de Jérusalem, en Jr 26,17-19, ne se font pas faute de rappeler ce lien.

⁷ Pour le détail des événements historiques, voir S. HERRMANN, *Jeremia. Das Prophet und das Buch*. Darmstadt, 1990, pp. 21-27.

⁸ Cf. R. BLANCHET et al., *Un prophète en temps de crise. Jérémie*. Genève, 1985, pp. 23-26.

⁹ Cf. H.G. MAY, «Towards an Objective Approach to the Book of Jeremiah: The Biographer.» In: *JBL* 61 (1942), p. 142; et H. CAZELLES, «La vie de Jérémie dans son contexte national et international.» In: P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*. Leuven, 1981, p. 37, jugent le style du

les Chaldéens partis à la rencontre de l'armée égyptienne, les possédants ont repris les esclaves qu'ils avaient libérés au moment du siège (Jr 34,8-22)¹⁰; le roi lui-même est vacillant, décide d'une chose, puis de son contraire, fait enfermer Jérémie, le libère, puis l'abandonne à nouveau aux mains de ses ennemis¹¹. Jérémie connaît donc deux captivités et deux remises en liberté; en outre, sa libération par les Chaldéens est elle aussi racontée deux fois (Jr 39 et 40)¹². Le récit suit le mouvement de l'Histoire et revient ainsi à plusieurs reprises sur lui-même¹³.

Le lecteur a alors sous les yeux un récit non pas linéaire, mais organisé en un cycle de répétitions alternées. Ce qui peut être perçu comme doublets et contradictions¹⁴, devient expression d'un art narratif différent. Le principe de structuration du récit est l'écho ou la répétition plus que la causalité ou la temporalité. En conséquence, le lecteur est invité à extraire le sens du récit à partir de la comparaison¹⁵. Dans un tel contexte, où le mouvement en va-et-vient du récit reflète le chaos et la confusion engendrés par les événements, l'intercession d'Ébedmélek apparaît, du fait de son unicité, comme un élément susceptible de permettre au récit d'échapper au piège de la cir-

narrateur répétitif, voire redondant, où reviennent constamment les mêmes thèmes et les mêmes images.

¹⁰ Cf. C. WESTERMANN, *Jeremia*. Stuttgart, 1967, p. 87, qui donne cet épisode en exemple de la confusion qui régnait alors à Jérusalem.

¹¹ Cf. G. RICE, «Two Black Contemporaries of Jeremiah.» In: *JRelTh* 32 (1975), p. 97.

¹² Cf. R.P. CARROLL, *Jeremiah*. Sheffield, 1989, p. 69.

¹³ H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches*. Berlin – New York, 1973, pp. 3-5, souligne à cet égard qu'essayer d'établir de l'ordre dans les récits en prose de Jérémie n'est pas aisé.

¹⁴ Des commentateurs ont de fait estimé, par exemple, que Jr 37 et 38 sont des doublets qui rapportent les mêmes événements et que les variations entre les deux chapitres ne sont pas essentielles; cf. J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes*. (AB), Garden City, NY, 1965, p. 234; ou, plus récemment, R. DAVIDSON, *Jeremiah. Volume 2. And Lamentations*. Edinburgh – Philadelphia, 1985, p. 124; R.P. CARROLL, *A Commentary...*, p. 675; et D.R. JONES, *Jeremiah*. (NCB), Grand Rapids, MI, 1992, p. 455. D'autres considèrent au contraire que ces variations constituent des différences qu'il est impossible d'harmoniser; cf. E.W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*. (CBC), Cambridge, 1975, p. 119; A. PENNA, *Geremia*. Torino – Roma, 1952, p. 270; J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*. Paris, 1952, p. 235; W. RUDOLPH, *Jeremia*. Tübingen, 1968, p. 239; R.K. HARRISON, *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL, 1973, pp. 154-155; J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids, MI, 1980, p. 636; W.L. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52.*, p. 282; et F.B. HUEY, p. 332. Le débat est ainsi situé au niveau de l'histoire de la rédaction. Les hésitations et recules de Sédécias ont aussi été expliquées par une étude diachronique du texte; cf. K.-F. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*. Göttingen, 1978, p. 80.

¹⁵ Cf. M. CHILTON CALLAWAY, pp. 262-265.

cularité et, par là-même, de résoudre, sinon «la», du moins «une» crise. De ce fait, l'intercession échappe aussi, en quelque sorte, à son contexte. Si l'intercession d'Ébedmélek est alors un élément unique, son acteur principal – l'intercesseur – remplit toutefois une fonction déjà assumée, en Jr 37, par deux autres personnages: un premier, inconnu, qui aura informé le roi de la situation défavorable de Jérémie (37,17), et un second, le futur bénéficiaire de l'intercession, Jérémie lui-même qui réussit à persuader le roi, le sujet-compétent, de remédier à sa situation défavorable (37,18-20). L'élément unique qui caractérise la séquence des événements rapportés en Jr 38 est précisé et mis en évidence: c'est la personne de l'intercesseur et le fait de l'intercession. Les autres protagonistes sont en effet déjà présents en Jr 37 et la situation défavorable y est pratiquement la même pour Jérémie.

LA SITUATION DÉFAVORABLE

Dans un contexte où Jérusalem et ce qui reste du royaume de Juda sont assiégés et donc comme emprisonnés, Jérémie expérimente une situation semblable, en Jr 37 et 38, à son niveau personnel. Son destin individuel incarne, reproduit celui du peuple. Il est lui-même détenu dans et par une ville encerclée¹⁶. Il y a d'ailleurs là un lien de cause à effet. La situation défavorable de Jérémie est le résultat de celle de tout le royaume¹⁷. En Jr 37,12, le prophète est accusé de vouloir fuir la ville pour passer à l'ennemi, tandis qu'en Jr 38,4, il est accusé d'atteindre au moral de la population de Jérusalem en affirmant que Yahvé veut la reddition aux Chaldéens¹⁸. Cela révèle à tout le moins que la personne et les propos de Jérémie ont un certain poids à Jérusalem¹⁹; et sa première libération, en Jr 37, montre qu'il conserve malgré tout l'oreille du roi.

Les accusateurs de Jérémie décident, en Jr 38, de faire un pas de plus²⁰, et de faire taire Jérémie de façon définitive. Le prophète est donc accusé de

¹⁶ Cf. M. CHILTON CALLAWAY, p. 258; et S. HERRMANN, p. 25.

¹⁷ Cf. A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1956, p. 246, qui observe que «je näher die Katastrophe heranrückte, desto kritischer wurde auch die Lage des gefangenen Propheten».

¹⁸ Une telle accusation a un fondement historique. Un ostrakon a en effet été trouvé à Lakish dans lequel son auteur se plaint de propos démoralisateurs tenus, dans le même contexte de l'invasion chaldéenne, par des fonctionnaires locaux; cf. S. HERRMANN, p. 24; et ANET, p. 322, qui donne le texte du *Lachish Ostrakon VI*.

¹⁹ D'autant plus que les thèses de Jérémie avaient leurs partisans. Jérémie n'était pas seul à prôner la reddition aux Chaldéens. Il y avait bien sûr Baruch, mais d'autres aussi (Jr 36,10-13); cf. H. CAZELLES, «La vie...», pp. 31-33.

²⁰ J. STEINMANN, p. 234, observe, au passage, que cette gradation dans les mesures prises à l'encontre de Jérémie – après la mise au secret, la condamnation à mort – semble bien in-

tenir des propos qui ne font «qu'affaiblir les mains des hommes de guerre»²¹. Au-delà de cette constatation, les accusateurs de Jérémie lui font alors un procès d'intention en déclarant qu'il «ne cherche pas le salut pour ce peuple, mais uniquement le mal». Pourtant le lecteur sait que l'objectif de Jérémie est précisément le contraire, à savoir le salut du peuple²²; au v. 2, le prophète a en effet clairement fait savoir que la reddition aux Chaldéens est, à ses yeux, une option de vie: «celui qui sortira vers les Chaldéens vivra»²³. Et le lecteur sait aussi que Jérémie dit vrai puisque le livre le présente comme un prophète authentique²⁴. En outre, le parallèle avec l'épisode décrit en Jr 37, dans lequel, au v. 13, Jérémie a été accusé de vouloir se rendre aux Chaldéens, alors que le lecteur savait, grâce au v. 12, que le prophète allait au pays de Benjamin – le sien – afin d'y «toucher sa part au milieu de la population»²⁵, souligne que l'accusation portée contre Jérémie en Jr 38 est sans fondement. C'est un innocent qui est accusé, ce qui rend la situation défavorable du prophète d'autant plus insupportable. Les princes ne sont cependant pas de cet avis. Ils considèrent que Jérémie n'est pas un prophète authentique²⁶. Aussi ne cachent-ils pas à Sédécias, en Jr 38,4, que leur propos est de mettre Jérémie à mort²⁷ car, pour obtenir la condamnation de Jérémie, il leur faut, en dépit de tout leur pouvoir, l'autorisation du roi²⁸. Ce faisant, ils désignent ce dernier comme étant celui qui peut décider du sort du prophète, comme étant le sujet-compétent. Or le roi, tout comme le lecteur, tient Jérémie pour un authentique homme de Dieu²⁹.

diquer qu'en Jr 37 et 38 on ait affaire à deux épisodes successifs et non à des doublets racontant les mêmes événements.

²¹ C.H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*. Leipzig, 1905, p. 400, note que l'accusation est d'autant plus motivée que Jérémie, en Jr 38,2, exhorte non pas le peuple dans son ensemble, mais les individus à se rendre aux Chaldéens. Ainsi Jérémie affaiblit-il les défenseurs en suscitant un esprit non seulement de défaitisme, mais aussi de division.

²² E.A. MARTENS, *Jeremiah*. Scottsdale, PA – Kitchener, Ont., 1986, p. 227, relève ce que cette accusation a d'ironique dans la mesure même où l'objectif de Jérémie est le salut du peuple alors que la politique des princes n'apportera que ruine et désolation. Cela, bien sûr, les princes l'ignorent alors que le lecteur, lui, le sait.

²³ Cf. R. DAVIDSON, p. 120.

²⁴ Cf. A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie. Traduction et commentaire*. Paris, 1920, p. 269.

²⁵ Cf. M. CHILLTON CALLAWAY, p. 259.

²⁶ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 214, pour qui les princes sont de bonne foi.

²⁷ Cf. J. GUEST, *Jeremiah. Lamentations*. (CC), Waco, TX, 1988, p. 267.

²⁸ Cf. C.H. CORNILL, p. 401, qui relève que, malgré tous leurs pouvoirs, les princes n'avaient pas celui de condamner quelqu'un à mort.

²⁹ Cf. G. HADDAD, «An Ethiopian Officer Forces the Hand of King Zedekiah: Jeremiah 38: 1-13.» In: *NESTR* 5 (1982), p. 59.

Malgré cela, il se sent impuissant face aux princes³⁰. Il ne peut prétendre à la bonne foi, mais, faible, il abdique ses responsabilités et, en 38,5, abandonne Jérémie aux princes³¹ qui vont alors le jeter, au v. 6, dans une citerne.

Un roi au courant?

On s'est posé la question de savoir si le roi est au courant du sort qui attend Jérémie. Certains, sur la base du v. 4, ont dit oui³²; d'autres, sur la base du v. 9 où Ébedmélek informe le roi – sans l'en accuser – de la situation défavorable de Jérémie, ont dit non³³; d'autres enfin ont répondu que le roi n'est pas au courant du sort précis que les princes vont réserver à Jérémie tout en leur ayant donné la permission tacite d'agir contre lui³⁴. La question est peut-être toutefois mal posée: l'essentiel en effet n'est pas de savoir si le roi est ou non au courant, mais, pour le roi, de pouvoir prétendre ne pas l'être³⁵. En répondant aux princes comme il le fait au v. 5, le roi fait sans doute preuve de lâcheté³⁶, mais aussi, vu les circonstances, d'une certaine habileté

³⁰ Cf. M. GÖRG, «Jeremia zwischen Ost und West (Jer 38,1-6). Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils.» In: L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1982, p. 128.

³¹ Cf. G. RICE, «Two...», p. 96.

³² Cf. p. ex. K.-R. POHLMANN, p. 78; ou R.P. CARROLL, *A Commentary...*, p. 682. Si on songe en outre que les princes sont venus solliciter une autorisation du roi alors qu'en Jr 37 ils avaient fait enfermer Jérémie sans en référer à Sédécias, c'est bien pour user d'un pouvoir dont seul le souverain dispose, à savoir celui de condamner quelqu'un à mort. À Jérusalem, le roi tient en effet en ses mains le pouvoir judiciaire suprême; cf. H.J. BOECKER, *Recht...*, p. 43.

³³ Cf. p. ex. C.H. CORNILL, p. 402; W. RUDOLPH, *Jeremia...*, p. 240; ou J. SCHREINER, *Jeremia II. 25,15 – 52,34*. Würzburg, 1984, p. 214.

³⁴ Cf. E.A. LESLIE, *Jeremiah. Chronologically arranged, translated, and interpreted*. New York – Nashville, TN, 1954. On a d'ailleurs aussi tenté de résoudre l'apparente contradiction entre les vv. 4 et 9 à l'aide de l'histoire de la rédaction du texte; voir à ce sujet C.R. SEITZ, «The Crisis of Interpretation Over the Meaning and Purpose of the Exile.» In: *VT* 35 (1985), pp. 87-89.

³⁵ Cf. G. HADDAD, p. 60, qui note que si la question est mal posée, c'est parce qu'elle est mal située et qu'elle mérite d'être replacée dans son contexte, c'est-à-dire le Moyen-Orient où il est capital, par-dessus tout, d'être toujours en mesure de sauver la face, surtout si on occupe une position de pouvoir.

³⁶ Comme le soutient H. KREMERS, «Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament. Eine Untersuchung der „biographischen« Berichte im Jeremiabuch.» In: *EvTh* 13 (1953), p. 134. C.H. CORNILL, p. 401, a proposé une interprétation diamétralement opposée et considère que la phrase de Sédécias aux princes, au v. 5, exprimerait de la part du roi le désir de gagner du temps. C'est là cependant forcer le sens du v. 5 et Cornill n'a pas été suivi dans son hypothèse.

car, en pouvant prétendre ignorer le sort de Jérémie, il se ménage une porte de sortie qui, le cas échéant, lui permettra de revenir sur sa décision sans perdre la face.

Loin de toute hypocrisie, un tel jeu est de première importance pour une intercession dont le but est de faire changer d'avis un sujet-compétent, c'est-à-dire un puissant, et donc, d'une certaine manière, lui montrer qu'il a eu tort; surtout dans le cas où, comme ici, il reste, lui-même et malgré tout, le premier responsable de la situation défavorable dans laquelle se trouve le bénéficiaire de l'intercession³⁷. La réponse du roi aux princes, au v. 5, laisse toutefois planer un doute quant à la capacité du roi d'assumer sa fonction de sujet-compétent. D'un côté, il est vrai que les princes sollicitent la permission royale, d'un autre, en revanche, le roi se déclare impuissant face à ces mêmes princes. Le doute ainsi instillé quant au sujet-compétent, crée un suspense qui fait apparaître la situation défavorable de Jérémie encore plus critique.

Il y également suspense parce que le bénéficiaire de l'intercession se trouve en danger de mort dans sa citerne³⁸. Le prophète est affaibli: c'est un homme âgé³⁹ qui est, de plus, privé d'eau⁴⁰ et de nourriture⁴¹. Dans ces conditions, sa mort est certaine⁴². La situation défavorable est bien une situation de vie ou de mort. En outre, cette situation n'est pas seulement une menace car, dans sa citerne, Jérémie est déjà condamné. S'il doit être sauvé, il y a urgence. Le facteur temps ajoute de la sorte au suspense. Aussi, dès qu'ils apprennent la situation de Jérémie, Ébedmélek puis Sédécias réagissent immédiatement⁴³. Ce sentiment d'urgence est d'ailleurs celui de toute la cité: l'assaut des Chaldéens menace. Dans une telle perspective, la situation défavorable du bénéficiaire de l'intercession reflète bien celle de toute la

³⁷ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 212.

³⁸ Pour A.W. BLACKWOOD, *Commentary on Jeremiah*. Waco, TX, 1977, p. 264, Jérémie court même le risque de se noyer dans la boue au fond de la citerne.

³⁹ Cf. E.A. LESLIE, p. 246, qui situe l'âge du prophète, au moment des événements, à une soixantaine d'années environ. D'après M. BLANCHET et al., p. 21, Jérémie serait né vers 645 avant J.-C.; ce que confirme H. CAZELLES, «La vie...», p. 25, qui rappelle que selon Jr 1,7, Jérémie était un נער – «terme large mais qui convient spécialement à un adolescent» – en l'an treize du règne de Josias (Jr1,1), soit en 628/7.

⁴⁰ Puisque, selon le v. 6, il n'y avait pas d'eau dans la citerne, mais rien que de la boue; cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah...*, p. 628.

⁴¹ À en croire Ébedmélek au v. 9.

⁴² Cf. J. BREUER, *The Book of Jeremiah. Translation and Commentary*. New York – Jerusalem, 1988, p. 300.

⁴³ Cf. F.B. HUEY, pp. 335-336; et C.H. CORNILL, p. 402.

citée et donc aussi celle de ses opposants: dans les deux cas, il s'agit d'une situation de vie ou de mort.

LES PERSONNAGES: D, LES OPPOSANTS

Les opposants ont en effet tout à perdre dans une victoire chaldéenne, contrairement à Jérémie d'ailleurs qui sera bien traité par les futurs vainqueurs⁴⁴. Cela explique déjà en quoi les princes se trouvent opposés au prophète et pourquoi la menace qu'ils représentent pour Jérémie est particulièrement dangereuse. Car ce sont des êtres menacés eux aussi, jusque dans leur vie, qui menacent à leur tour le prophète. Appartenant à la classe dirigeante, ils ont plus que tout autre à redouter la chute de Jérusalem.

Ces princes sont quatre. Face à un Jérémie bien isolé⁴⁵, ils ont déjà le nombre pour eux. Leurs noms sont donnés en Jr 38,1. Il s'agit de Shephatya, fils de Mattan, Guedalyahou, fils de Pashehour, Youkal, fils de Shélémiahou, et de Paschour, fils de Malkiyah. Les deux premiers sont des personnages nouveaux et leur présence signale qu'avec Jr 38,1 une nouvelle péripétie commence. Quant aux deux derniers, ils ont déjà été rencontrés dans le livre comme membres de députations envoyées par le roi auprès de Jérémie, à savoir Youkal, fils de Shélémiahou, en 37,3, et Pashehour, fils de Malkiyah, en 21,1⁴⁶. Ils accompagnaient à chaque fois «Sephanyah(ou), fils de Maaséyah, le prêtre». En outre, Pashehour est l'homonyme du «fils d'Immèr, le prêtre», qui, en Jr 20,1-2, s'est lui aussi opposé à Jérémie en le frappant et en le faisant arrêter. Le texte associe ainsi les opposants de Jérémie au clergé⁴⁷. Or le clergé figure également, selon 29,1, en tête de liste parmi ceux qui furent exilés à Babylone lors de la première déportation. C'est une caste privilégiée à l'intérieur de la cité, mais particulièrement menacée par un ennemi extérieur.

Les opposants de Jérémie sont aussi liés à la maison royale. Deux d'entre eux, Guedalyahou et Pashehour, sont descendants de Malkiyah(ou) dont il est dit, en 38,6, qu'il est «fils du roi». Même si l'expression n'est pas nécessairement à prendre au pied de la lettre dans la mesure où elle peut faire ré-

⁴⁴ Cf. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*. Philadelphia, 1983, p. 167.

⁴⁵ Si Jérémie a des partisans, ceux-ci se font discrets et comme le note G. MOLIN, «Ebed-Melek, der Kuschit. Bemerkungen zu Jer. 38,7-13 und 39,15-18.» In: R.G. STIEGNER (Hrsg.), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*. Graz, 1981, p. 221, Ébedmélek aura à sauver Jérémie non seulement de la tyrannie de ses ennemis, mais aussi de la pusillanimité de ses amis.

⁴⁶ Cf. J. BRIGHT, p. 230, qui relève que même si «Youkal», יֹדְכָל, est orthographié différemment en 37,3 – à savoir «Yehoukal», יְהוֹכָל – il s'agit bien de la même personne.

⁴⁷ Pour H. CAZELLES, «La vie...», p. 30, Pashehour et les autres appartiennent au clergé du Temple.

férence à un autre roi – un aïeul – que le souverain régnant, rien ne s'oppose à ce que Malkiyah(ou) soit un «fils du roi» au sens restreint du terme puisque la citerne portant son nom se trouvait dans la Maison du roi (38,11)⁴⁸. En outre, si on se rappelle que Pashehour a fait partie d'une députation du roi, on peut admettre qu'il ait dû figurer parmi les hommes de confiance du souverain et même parmi les membres de la famille royale⁴⁹. Le terme מְרִי (38,4) peut en effet désigner aussi bien des «officiers», que des «chefs», des «notables» ou des «princes». Le mot signale une personne de pouvoir. Dans le cas présent, «princes» est sans doute la traduction la plus appropriée au contexte vu que les opposants de Jérémie semblent appartenir à la famille royale ou, à tout le moins, lui être étroitement liés. En tout cas, ils ont un pouvoir certain sur le roi et paraissent contrôler la vie politique de Jérusalem⁵⁰. En 37,14-15, le frère de l'un des quatre, Yiriyah, fils de Shélémyah(ou), a été en mesure d'arrêter Jérémie de son propre chef pour l'amener devant les מְרִי qui, à leur tour, l'ont jeté en prison.

Les enjeux

De fait, en Jr 38, les princes ne s'opposent pas seulement à Jérémie, au bénéficiaire de l'intercession, mais également, d'une certaine manière, au sujet-compétent, au roi⁵¹. Comme Youkal et Paschour ont fait partie de délégations envoyées par Sédécias pour solliciter la parole de Jérémie, les princes sont parfaitement au courant de l'influence du prophète sur le roi et doivent donc redouter une collusion entre les deux personnages⁵².

Comme ce sont les Chaldéens qui menacent Jérusalem, les princes espèrent le secours de l'autre puissance étrangère d'alors: l'Égypte⁵³. Or en 37,7-9, Jérémie a dénoncé la vanité d'une telle espérance parce que le jugement de Yahvé a été prononcé sur le royaume de Juda. Le choix des quatre princes de Jr 38, et selon les arguments qu'ils avancent au v. 4, est politique, alors que celui de Jérémie, selon les vv. 2-3, est théologique. Bien que les

⁴⁸ Cf. A. LEMAIRE, «Note sur le titre *bn hmlk* dans l'ancien Israël.» In: *Sem* 29 (1979), p. 62, qui ajoute que «les fils du roi devaient habiter des appartements réservés à l'intérieur du palais royal» et que «ceci expliquerait très bien le nom donné à cette citerne».

⁴⁹ Cf. IBID., pp. 61-62, qui fait remarquer, précisément, que le roi avait coutume de confier des fonctions importantes à des personnes «sûres», de préférence dans sa propre famille; or la mission que, en 22,1, Pashehour s'est vu confier par le roi, était bel et bien importante puisque chargée de recueillir, de la bouche de Jérémie, les paroles de Yahvé lui-même.

⁵⁰ Cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build, To Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52*. (ITC), Grand Rapids, MI, p. 146.

⁵¹ Cf. C.R. SEITZ, «The Crisis...», p. 91.

⁵² Cf. M. CHILTON CALLAWAY, p. 259.

⁵³ Pour M. GÖRG, «Jeremia...», p. 124, «Pashehour» est un nom d'origine égyptienne.

princes soient liés au clergé, la vision qu'ils ont de la crise est séculière et, par là-même, aveugle à la perspective du prophète⁵⁴. L'opposition entre les princes et le prophète est ainsi marquée par un dialogue de sourds.

Les princes sont les hommes d'un parti. Tout plausibles ou réalistes qu'ils soient, ils demeurent des personnages unidimensionnels⁵⁵ ou, si on préfère, conséquents⁵⁶, fidèles à leur logique⁵⁷, laquelle s'annonce fatale pour Jérémie. La détermination des opposants accroît le suspense quant au sort du prophète. À cela s'ajoute le fait que le narrateur lui-même est remarquablement «neutre» à l'égard des quatre princes⁵⁸. Il se garde ainsi de réduire les oppositions à celle, manichéenne et simpliste, entre les «tout bons» et les «tout méchants»⁵⁹. Les opposants apparaissent de la sorte comme des figures plausibles et non pas diabolisées⁶⁰. La menace qu'ils représentent dans leur volonté de mettre le prophète à mort n'en est toutefois que plus réelle⁶¹.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Sédécias, quant à lui, est un personnage complexe⁶². D'un côté, il a montré de l'intérêt et de la bienveillance pour Jérémie; il respecte le prophète⁶³, qu'il reconnaît pour authentique. En 38,15, il a d'ailleurs promis protection à Jérémie. Le sujet-compétent est donc disposé favorablement à l'égard du bénéficiaire de l'intercession. Même s'il sait devoir redouter des oracles déplaisants à son égard⁶⁴, il demande à Jérémie de ne rien lui cacher des intentions de Yahvé. En cela il se distingue des quatre princes; la dimension théologique de la crise ne lui échappe pas et, pour lui, Yahvé demeure la

⁵⁴ Cf. E. ACHTEMEIER, *Jeremiah*. Atlanta, 1987, p. 100.

⁵⁵ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 214, qui les considère comme des «flat characters».

⁵⁶ Cf. C.R. SEITZ, «The Crisis...», p. 88.

⁵⁷ Cf. C.H. CORNILL, pp. 401-402.

⁵⁸ Surtout si on considère que le chapitre est attribué à Baruch, un partisan de Jérémie et donc pro-babylonien; cf. W. BRUEGGEMANN, «At the Mercy of Babylon: A Subversive Rereading of the Empire.» In: *JBL* 110 (1991), p. 5, qui note que «in its final form the book of Jeremiah has a decidedly pro-Babylonian slant, mediated through the Baruch document».

⁵⁹ Cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 286.

⁶⁰ Cf. B.O. LONG, «Historical Narrative and the Fictionalizing Imagination.» In: *VT* 35 (1985), p. 405.

⁶¹ Il y a d'ailleurs eu un précédent, en Jr 26,21-23, en la personne du prophète Ouriyahou, tué sur l'ordre du roi Joachim, alors que, précise le texte au v. 20, il prophétisait contre Jérusalem et le pays «selon toutes les paroles de Jérémie».

⁶² Cf. C.R. SEITZ, *Theology...*, p. 260.

⁶³ Cf. R.E. CLEMENTS, *Jeremiah*. Atlanta, 1988, p. 220.

⁶⁴ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 211.

référence. Un terrain d'entente apparaît possible entre le bénéficiaire de l'intercession et le sujet-compétent. Comme Sédécias est à l'écoute de Yahvé, le nom théophore qu'il porte constitue un indice qui laisse augurer favorablement de l'issue d'une intercession entreprise auprès d'un tel sujet-compétent. «Sédécias», צִדְקִיָּהוּ, signifie en effet «Justice de Yahvé» ou «Yahvé est (ma) justice».

D'un autre côté, il est vrai que, jusqu'ici, Sédécias n'a pas vraiment fait honneur à son nom⁶⁵. Ce roi à la légitimité contestable⁶⁶, est un souverain affaibli, un roi fantoche à la solde des Chaldéens⁶⁷. Vassal du plus puissant monarque étranger du moment, il dispose d'une marge de manoeuvre réduite. En outre, il manque à Sédécias le courage de mettre en pratique ce que Yahvé lui dit par la bouche de Jérémie⁶⁸. S'il semble ainsi être prêt à se rendre aux Chaldéens, comme Jérémie l'y presse, il ne paraît pas pour autant vouloir s'opposer aux princes⁶⁹. C'est d'ailleurs en l'absence des princes que le roi donnera l'ordre de libérer Jérémie. Devant les princes, qui lui demandent la mort de Jérémie, Sédécias capitule⁷⁰: «voici qu'il est entre vos mains, car le roi ne peut rien vis-à-vis de vous!» (38,5). Toutefois, la réponse qu'il donne aux princes en cette occasion montre que le roi ne se situe pas vraiment du côté de ceux à qui il livre le prophète⁷¹. De plus, comme on l'a noté, il cède de manière à se ménager une porte de sortie. Enfin, le fait qu'il plie devant les princes peut, paradoxalement, apparaître comme un signe positif aux yeux d'un intercesseur. Cela est en effet susceptible d'être interprété comme une faiblesse de caractère à exploiter, à savoir celle de facilement céder à un interlocuteur⁷².

Sédécias apparaît en effet comme un roi peu sûr de son affaire⁷³, comme un instrument sans volonté qui se laisse influencer par les éléments extérieurs⁷⁴

⁶⁵ Cf. E. ACHTEMEIER, p. 101.

⁶⁶ Cf. J.H. HAYES – J.M. MILLER (ed.), *Israelite and Judean History*. Philadelphia, 1977, p. 471. Son frère, Joachim, avait déjà été mis sur le trône par une autre puissance étrangère, l'Égypte (2R 23,34).

⁶⁷ Cf. J.A. THOMPSON, *A Commentary...*, p. 638.

⁶⁸ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 212.

⁶⁹ Cf. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia. Übersetzt und erklärt*. Leipzig, 1928, p. 343.

⁷⁰ Cf. C.L. FEINBERG, *Jeremiah. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1982, p. 259.

⁷¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build...*, p. 149, qui observe que Sédécias est demeuré «passif» ou en retrait aussi bien dans la condamnation de Jérémie que dans sa libération.

⁷² Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 212.

⁷³ Cf. W. RUDOLPH, *Jeremia...*, p. 236.

⁷⁴ Cf. P. VOLZ, p. 344.

et change ainsi de position d'un moment à l'autre⁷⁵. Pour Ébedmélek, pour qui le salut de Jérémie est presque une question de minute, la versatilité du roi est alors, en comparaison avec la détermination des princes, un facteur favorable pour son intercession. Un mot, une parole de libération suffira pour faire sortir Jérémie de sa citerne, Ébedmélek n'ayant pas besoin de convertir le roi en profondeur ou pour un engagement à long terme. Cela dit, ce mot, il faudra l'arracher et, pour ce faire, Ébedmélek devra persuader et décider, ne serait-ce que pour un instant, un roi qui a justement pour caractéristique d'être presque toujours à moitié convaincu et, donc, indécis⁷⁶. Devant l'inutilité d'en appeler aux princes, Sédécias apparaît néanmoins comme étant le seul sujet-compétent possible. Après tout, il est le roi et, même affaibli, il reste, en la circonstance, l'ultime instance de recours en ce qui concerne le sort de Jérémie. Mais une inconnue demeure, qui maintient le suspense.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

Le bénéficiaire de l'intercession a ceci de particulier qu'il est prophète et, par là, aussi intercesseur. Le fait est d'autant plus remarquable que Jr 38 est précédé et suivi d'une intercession de Jérémie à chaque fois sollicitée par les autorités de Jérusalem. En 37,3 comme en 42,2, il lui est demandé d'intercéder auprès de Yahvé. La solidarité entre intercesseur et bénéficiaire de l'intercession s'exprime ici – c'est inédit – dans le fait qu'ils sont tous deux intercesseurs. L'intercession «profane» d'Ébedmélek, en Jr 38, se situe à l'intérieur d'un contexte marqué, en amont et en aval, par une intercession «sacrée» de Jérémie. Dans la personne même de Jérémie, à la fois intercesseur au cours d'intercessions «sacrées» et bénéficiaire d'une intercession «profane», les deux types d'intercession se trouvent réunis.

On peut même aller plus loin et se demander si le parallèle entre les intercesseurs que sont Jérémie et Ébedmélek n'invite pas à supposer un parallèle semblable entre, cette fois, leurs interlocuteurs respectifs dans l'intercession, à savoir les sujets-compétents et donc entre Yahvé et Sédécias. La figure du prophète tantôt intercesseur et tantôt bénéficiaire d'intercession, générerait de la sorte un réseau d'équivalences qui permettrait un passage entre intercession «profane» et intercession «sacrée» – celle-ci encadrant celle-là – et signifierait qu'il y a au fond identité commune entre ces deux types d'intercession et qu'il s'agit du même procédé opératoire.

⁷⁵ Cf. G. MOLIN, «*Ebed-Melek...*», p. 221.

⁷⁶ Cf. R.E. CLEMENTS, *Jeremiah...*, p. 217.

Cela étant, le fait que Jérémie soit prophète signifie aussi qu'il est en quelque sorte subordonné à son message⁷⁷. Or comme ce message est divin puisque Jérémie s'est révélé un prophète authentique, cela veut dire que ce dernier, dans sa personne même, exprime Yahvé. Yahvé n'est donc pas seulement du côté du bénéficiaire de l'intercession parce que celui-ci est un innocent dans une situation d'injustice⁷⁸, mais aussi parce qu'il est l'homme de Yahvé. Enfin, tout au début du livre, en Jr 1,5, Yahvé a introduit Jérémie «prophète pour les nations», נְבִיאָא לְגוֹיִם. Or cela donne au personnage une sorte de dimension supranationale⁷⁹, une hauteur de vue qui l'oppose aux ambitions étroitement nationales des princes⁸⁰.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

C'est d'ailleurs par un étranger que le prophète à la dimension supranationale sera sauvé. Une affinité unit là l'intercesseur et le bénéficiaire de l'intercession dans le dépassement des frontières. Ébedmélek est en effet présenté comme étant הַכּוּשִׁי, «le Couchite»⁸¹. L'emploi de l'article indique que la qualité de «couchite» est indissociable du nom d'Ébedmélek⁸². Cela fait d'Ébedmélek un étranger non seulement par la nation, mais aussi par la

⁷⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build...*, p. 146.

⁷⁸ Jérémie montrera qu'il n'est pas vendu aux Chaldéens en déclinant l'offre qui lui sera faite d'aller s'installer à Babylone (40,1-6); cf. R. BLANCHET et al., p. 29.

⁷⁹ Cf. J. MUILENBURG, «Baruch, the Scribe.» In: L.G. PERDUE – B.W. KOVACS (ed.), p. 233. Pour une synthèse de la discussion sur le sens exact de l'expression «prophète pour les nations», voir W. McKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. In Two Volumes. Volume I. Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV.* (ICC), Edinburgh, 1986, pp. 6-7. Quoi qu'il en soit, on peut admettre avec W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25.* Philadelphia, 1986, p. 34, que «in any event it is a true internationalizing of the prophetic office».

⁸⁰ Cf. E. ACHTEMEIER, p. 101.

⁸¹ Le terme כּוּשִׁי est aussi traduit par «éthiopien»; cf. É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 372; ou E.R. DALGLISH, «Ebed-Melech.» In: D.N. FREEDMAN et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. 2. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, p. 259. D'autres font d'Ébedmélek un «Maure»; cf. C.H. CORNILL, p. 401.

⁸² A.E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch. Second English Edition Revised in Accordance with the Twenty-Eighth German Edition (1909).* Oxford, 1910, § 126 g, p. 405, relève que l'article hébreu est employé «in a peculiar way, to specify persons or things, which are so far definite as to be naturally thought of in connexion with a given case, and must be assumed accordingly to be there». J. BREUER, p. 300, considère ainsi l'expression «le Couchite» comme étant le surnom d'Ébedmélek.

«race» ou la couleur de peau⁸³. En effet, si Jr 13,23 pose la question «un Couchite peut-il changer sa peau?», עורו הַיְּהוּדִי כְּשִׁי⁸⁴, c'est que les Couchites sont reconnus à la couleur de leur peau. Cela signifie que le caractère «étranger» d'Ébedmélek est visible; il le porte en lui et sur lui. D'ailleurs, le texte insiste: la formule «Ébedmélek le Couchite» est répétée deux fois en Jr 38, aux vv. 10 et 12, et sera reprise en Jr 39,12. En outre, l'apposition «le Couchite» ne sert pas, dans le texte, à distinguer le personnage d'un éventuel homonyme car Ébedmélek est seul dans tout l'Ancien Testament à s'appeler ainsi⁸⁵.

Un intercesseur inconnu

Ébedmélek est donc un personnage neuf. Parmi les protagonistes de Jr 38, il est le plus inattendu⁸⁶. Au v. 7, il surgit en effet de nulle part⁸⁷, n'ayant pas été annoncé ou préparé par le récit⁸⁸. L'apparition de ce serviteur du roi qui vient au secours du prophète constitue un élément de surprise indéniable. Si on tient en outre compte du fait que, une fois sa mission accomplie, Ébedmélek quitte la scène comme il y était venu⁸⁹, l'intervention de ce dernier apparaît comme étant celle d'un *deus ex machina*⁹⁰.

Ce personnage neuf et inattendu est aussi qualifié de אִישׁ קָרִים. Le mot קָרִים peut aussi bien désigner un eunuque que n'importe quel haut fonctionnaire «intact»⁹¹. Dans l'expression אִישׁ קָרִים, la présence du mot אִישׁ, qui désigne

⁸³ Pour G. RICE, «Two...», p. 95, il ne fait aucun doute qu'Ébedmélek ait été un Noir africain. Cf. R.E.O. WHITE, *The Indomitable Prophet. A Biographical Commentary on Jeremiah: The Man, the Time, the Book, the Tasks*. Grand Rapids, MI, 1992, p. 38.

⁸⁴ W.L. HOLLADAY, *Jeremiah I...*, p. 414, note que si הִפְךָ signifie rarement «changer», ce verbe est néanmoins employé en Lv 13,55 où il est mis en relation avec une maladie qui a pour conséquence de modifier l'aspect de la peau humaine.

⁸⁵ Cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 289.

⁸⁶ En tant que protagonistes, les deux princes inconnus de 38,1 ne se distinguent toutefois pas des deux autres princes; cf. R.E.O. WHITE, p. 38.

⁸⁷ Cf. L. ASH, p. 264.

⁸⁸ Au point que K.-F. POHLMANN, p. 79, qualifie d'invraisemblable l'apparition d'Ébedmélek. De son côté, D.R. JONES, p. 461, estime qu'on ne peut rendre compte de la présence d'Ébedmélek en Jr 38 qu'en la considérant comme étant imposée par l'Histoire et trouve là un argument en faveur de l'historicité du personnage.

⁸⁹ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 216.

⁹⁰ Cf. E.A. LESLIE, p. 250, qui estime qu'Ébedmélek, en Jr 38, a été, pour Jérémie, l'instrument de la Providence.

⁹¹ En Is 56,3, par exemple, le mot signifie clairement «eunuque» puisque Yahvé déclare au personnage concerné qu'il n'a pas à se considérer comme «un arbre sec». En revanche, en Gn 39,1, le même mot se trouve appliqué à Putiphar, lequel est marié. Ceux qui considèrent Ébedmélek comme un eunuque, arguent du fait que ce dernier est un étranger, éthiopien qui

l'homme en opposition à la femme⁹², semble en effet plutôt souligner l'intégrité masculine d'Ébedmélek⁹³. En outre, il paraît peu vraisemblable que le roi, au v. 10, ait donné à un eunuque de commander des hommes⁹⁴. Il faut encore relever que la qualité de אִישׁ קָרִים est introduite sans article et, donc, que, contrairement à celle de «couchite», elle ne paraît pas déterminer la nature d'Ébedmélek⁹⁵. Il est dès lors plausible de voir en Ébedmélek, non pas un eunuque⁹⁶, mais, de façon plus générique, un haut-fonctionnaire du palais⁹⁷, donc quelqu'un susceptible d'être au courant du sort qui a été réservé à Jérémie⁹⁸.

La détermination de la fonction d'Ébedmélek à la cour de Jérusalem a son importance par rapport à l'intercession, pour d'autres raisons encore. Elle soulève la double question de l'accès de l'intercesseur au sujet-compétent. On a ainsi estimé que, dans l'hypothèse où le Couchite était eunuque, celui-ci devait aussi être un esclave et, par là, humble parmi les humbles⁹⁹. Ce point de vue présente cependant une difficulté. On a relevé que le récit déroule les événements sur un rythme rapide. Or, si le roi est bien, à la porte

plus est, et qu'il est, en outre, nommé en référence au roi; cf. J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*. Cambridge, MA, 1973, p. 73; et R.K. HARRISON, p. 155.

⁹² Même si, il est vrai, le mot peut également avoir un sens plus générique. Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. I. Dritte Auflage*. Leiden, 1967, p. 42; ou F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma, 1968, pp. 45-46.

⁹³ Cf. G. HADDAD, p. 62.

⁹⁴ Cf. G. RICE, p. 100. L'auteur remarque en outre que le mot קָרִים avec le sens d'«eunuque» est attesté principalement dans des textes postérieurs au livre de Jérémie.

⁹⁵ De fait, la Septante ne précise rien à ce sujet. On n'y trouve aucun équivalent de l'expression אִישׁ קָרִים; cf. R.K. HARRISON, p. 155.

⁹⁶ Le Targum va dans ce sens, qui qualifie Ébedmélek d'«homme puissant» et non pas d'«eunuque»; cf. R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. Wilmington, DE, 1987, pp. 151 et 153. De son côté, R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 186, relève qu'il est plus que douteux que le sens d'«eunuque» se vérifie dans les autres attestations du mot קָרִים dans le livre de Jérémie (29,2; 34,19; 41,16; 52,25), où les קָרִים font seulement figure de fonctionnaires ou de courtisans.

⁹⁷ C'est d'ailleurs en association avec le palais du roi qu'Ébedmélek est introduit au v. 7; cf. W.L. HOLLADAY, 26-52..., p. 289. D'un point de vue historique, la présence d'un étranger parmi les hauts-fonctionnaires royaux est tout à fait vraisemblable; cf. C.L. FEINBERG, p. 261. Joseph et Daniel sont d'autres exemples, dans le texte biblique, de cette pratique courante au Moyen-Orient Ancien.

⁹⁸ Cf. E.R. DALGLISH, p. 259.

⁹⁹ Cf. T. LAETSCH, *Bible Commentary. Jeremiah*. Saint Louis, 1965, p. 295, qui veut souligner par là combien inattendu est l'instrument choisi par Yahvé pour sauver son prophète.

de Benjamin, dans un endroit public ouvert à tous¹⁰⁰, la condition d'humble esclave ne saurait garantir à Ébedmélek un accès privilégié et, donc, immédiat au roi. Il risque fort de devoir attendre son tour, bien que la situation de Jérémie ne permette pas une telle attente. En revanche, un haut-fonctionnaire¹⁰¹ peut facilement passer avant le commun des mortels car jouissant d'un accès direct au roi¹⁰². Le fait qu'il soit étranger augmenterait même, aux yeux de certains, ses facilités d'accès au roi: au milieu d'une cour où les princes de Juda intriguent, un étranger serait plus susceptible de bénéficier de la confiance du roi¹⁰³.

Les motivations

En Jr 38, le texte n'est pas explicite quant aux motivations qui incitent Ébedmélek à intervenir en faveur de Jérémie¹⁰⁴. Agit-il poussé par la seule compassion¹⁰⁵ ou est-il également mû par des motifs religieux? Ce n'est qu'à la fin de Jr 39, sur la foi d'un oracle de Yahvé adressé au Couchite, qu'un lien explicite est établi entre Ébedmélek et le domaine religieux. À partir de là, certains ont pu dire qu'Ébedmélek a été animé aussi par la crainte de Yahvé et le respect de son prophète¹⁰⁶. Ainsi, la foi d'Ébedmélek l'oppose à la vision sécularisée des princes.

Pour attribuer une telle motivation à Ébedmélek, il faut supposer que celui-ci ne soit pas un païen. Or, faute d'éléments univoques en Jr 38, les avis sur la question sont partagés¹⁰⁷. Pourtant, un indice à ce sujet existe en Jr 38

¹⁰⁰ Cf. E.A. SPEISER, «“Coming” and “Going” at the “City” Gate.» In: *BASOR* 144 (1956), p. 20.

¹⁰¹ C.H. CORNILL, p. 401, ne voit d'ailleurs pas d'opposition entre le fait d'être eunuque et celui d'être un haut-fonctionnaire: le gardien du harem royal devait être un personnage important de la cour.

¹⁰² R.P. CARROLL, *A Commentary...*, p. 682, déclare que tel est le cas d'Ébedmélek.

¹⁰³ G. MOLIN, «*Ébed-Melek...*», p. 220. Ébedmélek, parce qu'étranger, se situe en effet en dehors des factions qui s'opposent à la cour; en ce sens, H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 215, estime, qu'Ébedmélek, plus libre, serait aux seuls ordres du roi. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, p. 186, relève d'ailleurs que le mot עֲרֵם est un emprunt assyrien: il transcrit *sa-rêsi*, «celui de tête», un dignitaire, un courtisan qui marche devant le roi, un de ses hommes de confiance.

¹⁰⁴ Cf. K.F. POHLMANN, p. 79.

¹⁰⁵ Cf. T. LAETSCH, p. 294.

¹⁰⁶ Voir, par exemple, A. PENNA, p. 279.

¹⁰⁷ À titre d'exemple, E. ACHEMEIER, p. 101, ne range pas Ébedmélek parmi les adorateurs du Dieu d'Israël; tandis que G. RICE, «Two...», p. 100, estime qu'Ébedmélek est vraisemblablement israélite. W. RUDOLPH, *Jeremia...*, pp. 241 et 249, adopte un moyen terme et voit en Ébedmélek un païen qui finit par agir mû par la confiance en Yahvé.

déjà: c'est le nom même du Couchite. עֶבֶד־מֶלֶךְ est en effet un nom hébreu¹⁰⁸ qui peut être considéré comme un nom théophore construit sur un modèle, courant dans l'ancien Orient, articulé autour d'une liaison génitive qui voit un substantif tel אֱשֶׁר בֶּן, ou עֶבֶר être suivi d'un nom divin, ici מֶלֶךְ, qui désigne dans un tel contexte le roi par excellence, à savoir Yahvé¹⁰⁹. Ébedmélek serait ainsi, de par son nom, serviteur de Yahvé.

La première partie du nom, עֶבֶד, désigne originellement un «esclave», c'est-à-dire un homme qui n'a pas sa liberté et qui est au pouvoir d'un autre¹¹⁰. Parce que les relations avec Dieu sont conçues à l'image des rapports avec le souverain terrestre, le mot עֶבֶד en est arrivé à signifier le dévot de tel culte, le fidèle de telle divinité¹¹¹. Le nom de l'intercesseur invite à penser les relations à Dieu à partir de celles mises en jeu par son intercession. Si «Ébedmélek» peut être considéré comme un nom théophore, il peut toutefois aussi conserver la signification littérale de «serviteur du roi»¹¹². De par son nom et suite à l'évolution sémantique que ce dernier a connue, le Couchite signale que, dans le contexte où il apparaît, en l'occurrence l'intercession, un pont peut être établi entre le roi et Yahvé.

Le texte attire du reste l'attention sur le nom d'Ébedmélek en le mentionnant pas moins de cinq fois en l'espace des vv. 7-12. En revanche, le nom du roi, «Sédécias», qui apparaît aux vv. 5 et 14, ne figure pas dans l'épisode des vv. 7-13, qui raconte l'intervention d'Ébedmélek. Dans cet épisode, il est fait allusion par six fois (entre les vv. 7-11) au sujet-compétent sous la dénomination exclusive de מֶלֶךְ, «le roi»¹¹³. C'est en sa qualité de roi que le sujet-compétent est désigné dans le cadre de l'intercession et cela en relation avec le nom même de l'intercesseur qui comprend le mot «roi». Ce

¹⁰⁸ Cf. E.R. DALGLISH, p. 259. G. MOLIN, «Ebed-Melek...», p. 221, estime même qu'il s'agit d'un nom yérosolomitain.

¹⁰⁹ Comme cela est formulé en Is 6,5; cf. IBID., pp. 220-221. Le fait est tout à la fois corroboré et nuancé par J.D. FOWLER, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*. (JSOT Supp 49), Sheffield, 1988, p. 50, pour qui la racine מֶלֶךְ désigne bien, dans les noms propres, une appellation divine, employée toutefois généralement comme préfixe. Cependant, l'auteur ajoute, p. 52, que la valeur théophorique des noms propres est habituellement portée par le suffixe pour ce qui concerne les noms des périodes de l'Exil et de l'après-Exil, alors que pour les périodes antérieures, cette valeur est attachée au préfixe.

¹¹⁰ Pour l'évolution sémantique du mot עֶבֶד, cf. R. de VAUX, *Les institutions. I...*, pp. 125-126.

¹¹¹ G. MOLIN, «Ebed-Melek...», p. 221, observe que le Couchite porte alors un nom qui signale un rapport de confiance à Yahvé.

¹¹² C'est d'ailleurs ce sens que la plupart des commentateurs attribuent au nom du Couchite, à l'exemple de J. STEINMANN, p. 235.

¹¹³ On a observé un procédé identique à propos de David dans l'intercession de 2S 14.

mot מֶלֶךְ, «roi», scande l'intercession¹¹⁴ et montre qu'elle s'articule tant autour de la fonction de l'intercesseur et du sujet-compétent, que de la relation qui les unit.

En intervenant en faveur de l'homme de Yahvé, Ébedmélek se montre fidèle à son nom et agit en serviteur confiant de ce roi qu'est Yahvé. Le lien entre le nom du Couchite et la qualité royale du sujet-compétent laisse entendre qu'Ébedmélek va également se montrer fidèle à la signification profane de son nom. L'intercession va unir le roi terrestre et le roi divin dans une même volonté et faire d'Ébedmélek le serviteur aussi bien de Yahvé que de Sédécias¹¹⁵.

Le nom d'Ébedmélek désigne alors non seulement une personne, mais aussi une fonction. Certains l'ont ainsi compris qui vont jusqu'à nier que l'expression עֶבֶד-מֶלֶךְ puisse désigner un nom propre¹¹⁶ alors que d'autres soutiennent le contraire¹¹⁷. D'autres enfin optent pour une solution médiane: «Ébedmélek» serait l'exemple typique d'un nom hébreu donné à un étranger dont le patronyme originel serait, pour un Judéen, imprononçable¹¹⁸. Ce serait alors bien un nom propre, tout en étant également exemplaire du rôle ou de la fonction de celui qui le porte¹¹⁹. Quoique nommé, l'intercesseur conserve donc un certain anonymat car son nom sert plus à mettre en évidence sa fonction que sa personnalité particulière¹²⁰. Cet anonymat relatif qui concerne aussi bien l'intercesseur que le sujet-compétent et qui est limité à l'épisode de l'intercession, attribuée alors aux protagonistes actifs de celle-ci une valeur d'exemplarité¹²¹.

UN CINQUIÈME PERSONNAGE

Dans cette perspective selon laquelle le nom propre révèle, un cinquième personnage mérite d'être brièvement évoqué, à savoir le seul personnage de

¹¹⁴ Un peu à la manière dont A. STRUS, *Nomen – Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*. Rome, 1978, p. 196, parle d'une cadence imagée imposée par la répétition d'un nom propre qui, dans un contexte donné, sert à «personnifier» le message.

¹¹⁵ E. ACHEMEIER, p. 101, note à cet égard que le nom d'Ébedmélek contient un jeu de mot prophétique.

¹¹⁶ Tel J. GUEST, p. 269. Mais déjà le Targum ne voit pas là un nom propre; cf. R. HAYWARD, p. 153.

¹¹⁷ Par exemple, E.W. NICHOLSON, p. 121. La tradition, dans ce cas, remonte à la LXX qui, en 45,7ss, transcrit le nom en Ἀβδεμελεχ, sans le traduire; cf. C.H. CORNILL, p. 401.

¹¹⁸ Cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 289.

¹¹⁹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build...*, pp. 148-149.

¹²⁰ Cf. R.E.O. WHITE, p. 39.

¹²¹ Le procédé a été observé à propos de l'intercession du roi d'Aram en 2R 5.

Jr 38 – mis à part les acteurs de l'intercession – dont le nom soit mentionné plus d'une fois dans le chapitre. Il s'agit de Malkiyah(ou)¹²², qui apparaît deux fois, aux vv. 1 et 6. Le texte attire ainsi discrètement l'attention sur lui. En fait, ce personnage n'apparaît pas en tant que tel dans le chapitre; il n'est fait mention de lui que pour dire que le Pashehour du v. 1 est son fils, que la citerne où Jérémie dans laquelle Jérémie est jeté au v. 6 est la sienne et qu'il est fils du roi. Malkiyah(ou) n'est qu'un nom, qu'une référence. C'est donc le nom qu'il faut d'abord considérer, et non pas tant le personnage lui-même. Or ce nom signifie «Yahvé est roi»¹²³. En Jr 38, il est donc rappelé, et de manière répétée, que Yahvé est roi. Si on considère que Malkiyah(ou) est bien le fils du roi, cela signifie que le roi terrestre est rapporté au roi divin. En mentionnant le nom de «Malkiyah(ou)» comme une référence, le récit rappelle cela précisément dans le contexte d'une intercession au cours de laquelle Sédécias, le sujet-compétent à l'autorité affaiblie, est appelé à agir en roi, et donc en référence à cet autre roi qu'est Yahvé¹²⁴.

AVANT L'INTERCESSION: LES VV. 7-8

L'élément significatif ici – et le texte insiste à ce sujet – tient dans la détermination des lieux. Au v. 7, Ébedmélek est situé par rapport à la maison du roi. L'expression *וְהוּא בְּבֵית הַמֶּלֶךְ*, «il (est) dans la maison du roi» peut vouloir dire à la fois qu'Ébedmélek «appartient à la maison du roi» et «se trouve dans la maison du roi». Or le verset se termine en relevant que le roi se trouve, quant à lui, *בְּשַׁעַר בִּנְיָמִן*, «à la porte de Benjamin». Le détail a son importance. Cela signifie qu'Ébedmélek doit se déplacer pour aller plaider la cause de Jérémie auprès du roi¹²⁵. Comme Jérémie est en outre emprisonné dans la citerne de la «cour de garde»¹²⁶, au palais, la nécessité d'un intermédiaire, d'un intercesseur est déterminée par les lieux.

Elle est toutefois également due à un manque d'information, conséquence lui aussi de la question des lieux et, donc, des distances. Comme le texte ne

¹²² «Malkiyah», מַלְכִּיָּהוּ, est la forme abrégée de «Malkiyahou», מַלְכִּיָּהוּ; cf. S.I.L. NORIN, *Sein Name allein ist hoch. Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte*. Malmö, 1986, p. 146.

¹²³ Cf. J.D. FOWLER, p. 51.

¹²⁴ Le nom «Malkiyah» n'apparaît dans l'Ancien Testament, qu'en Jr 21,1 et ici; cf. S.I.L. NORIN, p. 148. Et cela également dans le contexte d'une intercession, mais où le sujet-compétent, cette fois, est Yahvé.

¹²⁵ Cf. R.P. CARROLL, *A Commentary...*, p. 683.

¹²⁶ Traduction de *הַמִּצְרָה הַמִּסְתָּרָה* au v. 6.

précise pas par qui Ébedmélek a été mis au courant du sort de Jérémie¹²⁷, la seule explication possible qui ressort du v. 7 à ce sujet, est que la nouvelle a dû, au moins un peu, circuler dans le palais¹²⁸. Ainsi, en éloignant le roi du palais, en le situant à la porte de Benjamin, le récit crée un espace dans lequel l'intercession peut avoir lieu, et décharge de la sorte le roi de toute responsabilité quant au sort de Jérémie puisqu'il lui permet ainsi de ne pas être au courant¹²⁹.

L'intercession situe aussi le roi dans un contexte nouveau, à l'intérieur duquel le sujet-compétent devient simplement «le roi», le souverain qui détient ici le pouvoir de vie et de mort, à l'image du roi divin. Aux vv. 7-13, soit pendant l'intercession, le sujet-compétent n'est plus – on l'a vu – le nommé Sédécias qui, au v. 5, avait abdiqué de son pouvoir. À la porte de Benjamin, loin des princes du palais, il est un autre homme. Le v. 8 précise d'ailleurs que, pour rejoindre le roi, Ébedmélek sort du palais: pour avoir lieu, l'intercession doit marquer la distance par rapport aux opposants.

Cependant, la porte de Benjamin est également le lieu où, en Jr 37,13, Jérémie a été arrêté¹³⁰. Grâce à l'intervention d'Ébedmélek, elle va devenir le lieu où le sauvetage du prophète aura été décidé. L'intercession se présente comme une sorte de récapitulation qui, en renversant la situation, rétablit les choses telles qu'elles auraient dû être. Cela dit, la porte de ville est surtout le lieu où s'exerce la justice¹³¹, et en particulier la justice royale¹³². La porte est donc le lieu où la Loi est mise en pratique et, par là-même,

¹²⁷ Cf. G. RICE, «Two...», p. 96.

¹²⁸ Cf. A. WEISER, *Jeremia...*, p. 347.

¹²⁹ J. BRIGHT, p. 231, défend l'idée selon laquelle Ébedmélek aurait attendu que le roi se trouve à la porte de Benjamin pour intervenir, en arguant du fait qu'en un tel lieu le roi aurait été plus accessible; mais, en tant que haut-fonctionnaire du palais, Ébedmélek a sans doute plus facilement accès au roi au palais que nulle part ailleurs. G. HADDAD, p. 60, a repris l'idée de Bright, mais pour dire que, si Ébedmélek a attendu un moment favorable, c'est pour tirer parti du fait qu'à la porte de Benjamin, le roi se trouve dans un lieu public où il lui serait difficile de prendre une décision contre le prophète. Le caractère public de la porte est sans doute un atout pour Ébedmélek, toutefois l'urgence qu'implique la situation de Jérémie semble incompatible avec toute idée d'attente.

¹³⁰ Cf. H. FREEDMAN, *Jeremiah. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London, 1961, pp. 250 et 254; ou R.P. CARROLL, *A Commentary...*, p. 681.

¹³¹ Cf. D.A. MCKENZIE, «Judicial Procedure at the Town Gate.» In: *VT* 14 (1964), p. 100.

¹³² F. CRÜSEMANN, «Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz.» In: J. HAUSMANN – H.-J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, pp. 69ss., soutient même que le jugement à la porte est une pratique née avec la monarchie.

enseignée. Or la Loi est donnée comme étant d'origine divine¹³³. En appliquant la Loi, le roi fait la volonté de Yahvé et se fait vicaire de Yahvé. La porte de ville est alors le lieu où le roi, agissant dans le cadre de sa fonction formelle et publique, compte réellement¹³⁴; elle est le lieu de l'exercice de sa pleine autorité. L'hypothèque qui pesait quant au pouvoir effectif du sujet-compétent commence à se lever.

Certains auteurs ont également expliqué la présence du roi à la porte de Benjamin pour des raisons d'ordre militaire: il serait là pour inspecter les défenses de la ville parce qu'une porte est toujours un point faible dans les fortifications¹³⁵ et ce d'autant plus que la porte de Benjamin se trouve au nord de la cité, soit du côté où l'ennemi doit survenir¹³⁶. Toutefois, le v. 7 précise que le roi יֹשֶׁב, «siège», à la porte de Benjamin. Ce verbe suggère moins une tournée d'inspection que l'attitude de celui qui administre la justice¹³⁷. Si l'hypothèse d'une inspection militaire devait malgré tout avoir quelque valeur, elle renforcerait l'autorité du sujet-compétent que l'intercesseur va rencontrer à la porte de Benjamin: en ce lieu, le roi ne serait alors pas seulement le souverain dispensateur de la justice, mais aussi le commandant en chef de l'armée de Juda¹³⁸.

L'INTERCESSION: LE V. 9

Les premiers mots qu'Ébedmélek adresse au roi mettent l'accent sur la fonction de ce dernier. Ce sont אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ, «mon seigneur le roi». Paroles de déférence¹³⁹, elles soulignent d'emblée le rapport de l'intercesseur au sujet-compétent: l'intercesseur reconnaît l'autorité du sujet-compétent. Ces paroles sont alors immédiatement suivies non pas d'une information, mais, d'un jugement de valeur: הֲרַעוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה, «ces hommes ont mal agi». Le fait est d'autant plus remarquable qu'il s'agit du seul jugement de valeur exprimé dans le chapitre¹⁴⁰.

¹³³ Cf. M. NOTH, «The Laws in the Pentateuch: Their Assumptions and Meaning.» In: IBID., *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia, 1966, p. 97; ou D. PATRICK, *Old Testament Law*. Atlanta, 1985, p. 8.

¹³⁴ Cf. G. HADDAD, p. 60.

¹³⁵ Cf. E.A. MARTENS, p. 227.

¹³⁶ Cf. E.A. LESLIE, p. 247.

¹³⁷ P. BOVATI, pp. 210-211, relève en effet que le verbe יָשַׁב souligne le lien entre le trône et l'administration de la justice.

¹³⁸ H.J. BOECKER, *Recht...*, pp. 33-35, note d'ailleurs que les fonctions de juge suprême et de commandant en chef de l'armée sont étroitement associées dans la personne du roi.

¹³⁹ W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 289.

¹⁴⁰ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 214.

Dans un contexte déterminé par les circonstances extérieures et marqué par la confusion¹⁴¹, l'intercesseur vient rappeler le bien et le mal. L'intercession permet alors, là où il y a chaos, de restaurer l'ordre des choses tel que voulu par Yahvé. En ce sens, elle est oeuvre de restauration voire de création¹⁴². L'intercesseur montre alors aussi où est le mal: chez les opposants, «ces hommes»¹⁴³. C'est sur eux seuls que porte le jugement d'Ébedmélek qui, là, fait oeuvre de restauration. Par contrecoup, cela veut dire qu'Ébedmélek épargne le roi dans son accusation¹⁴⁴. La parole de jugement crée car l'intercesseur fait surgir devant lui un sujet-compétent qui n'existait pas auparavant. En accusant les seuls princes, en ignorant le Sédécias qui s'était compromis, Ébedmélek place le roi au-dessus de la mêlée et lui permet de devenir juge suprême¹⁴⁵.

À un niveau psychologique, le fait de ne pas accuser le roi signale, chez Ébedmélek, tact, diplomatie et habileté¹⁴⁶. En ménageant la susceptibilité du roi, en lui évitant d'avoir à se déjuger, l'intercesseur laisse au sujet-compétent le moyen de sauver la face et le dispose favorablement à son égard¹⁴⁷. Par là, Ébedmélek, le «serviteur du roi» montre qu'il connaît bien son maître et qu'en utilisant ses connaissances pour intercéder¹⁴⁸, il le sert bien. En outre, en appelant les opposants «ces hommes», l'intercesseur crée une perspective qu'il veut partager avec le sujet-compétent. De fait, au v. 16, Sédécias désignera lui aussi les princes par l'expression *הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה*, «ces hommes»¹⁴⁹. Il s'établit ainsi une distance entre, d'une part, les opposants et, d'autre part, l'intercesseur et le sujet-compétent.

Après le jugement, vient alors l'information qui le motive: «[ces hommes ont mal agi] en tout ce qu'ils ont fait à Jérémie le prophète qu'ils ont jeté

¹⁴¹ Cf. E.R. DALGLISH, p. 259.

¹⁴² Pour la thématique du passage du chaos à un ordre, voir S. NIDITCH, *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*. Chico, CA, 1985, pp. 71-74.

¹⁴³ P. BOVATI, p. 305, relève à cet égard que, dans la Palestine des temps bibliques, l'accusation de l'accusateur est le principe qui inspire toute défense au cours d'un procès.

¹⁴⁴ Ce qui n'est pas le cas de la LXX où, en 45,9, l'Éthiopien accuse directement le roi; cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 289. À cet égard, B. DUHM, *Das Buch Jeremia*. Tübingen – Leipzig, 1901, p. 304, note d'ailleurs que les paroles de déférence «mon seigneur le roi» manquent dans la LXX.

¹⁴⁵ Ébedmélek évite ainsi de placer le roi dans la situation où ce dernier serait à la fois juge et partie; cf. P. BOVATI, p. 332.

¹⁴⁶ Cf. G. HADDAD, p. 61, qui ajoute que, dans le contexte moyen-oriental, une approche indirecte s'est toujours montrée la plus sûre.

¹⁴⁷ A. PENNA, p. 271, dans une perspective semblable, considère qu'Ébedmélek va jusqu'à surprendre le roi.

¹⁴⁸ Cf. A. WEISER, *Jeremia...*, p. 347.

¹⁴⁹ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 214.

dans une citerne», *אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה לִירְמְיָהוּ הַנָּבִיא אֶת אֲשֶׁר-הִשְׁלִיכוֹ אֶל-הַבּוֹר*. Cette information, elle aussi, en quelque sorte, dédouane le roi puisque, par son existence même, elle permet d'accréditer la thèse selon laquelle le roi n'était pas au courant du sort funeste de Jérémie. Quoi qu'il en soit, une fois cette information délivrée, le roi ne peut plus prétendre ignorer la situation du prophète¹⁵⁰. Au contraire, il doit dès lors réagir. L'essentiel de l'intercession, dans ce cas, tient donc dans le fait d'informer le sujet-compétent de la situation défavorable du bénéficiaire de l'intercession. Ébedmélek conclut alors en s'employant à montrer combien justement la situation en question est défavorable.

L'argumentation

Ébedmélek emploie le verbe *וָיָמָת*, «il est mort», pour décrire la situation de Jérémie. Comme Jérémie n'est pas mort, certains ont jugé fautive cette forme verbale et ont proposé de l'amender par *וָיָמָה*, «et il va mourir»¹⁵¹. Cette correction n'est pas nécessaire, car l'inaccompli consécutif peut fort bien exprimer l'idée d'une suite logique et inéluctable des événements¹⁵². Par là, Ébedmélek voudrait dire que si rien n'est fait pour le sauver, Jérémie peut être tenu pour mort. La situation du bénéficiaire est si défavorable que sa mort est donnée pour certaine¹⁵³.

L'urgence de l'intervention est ainsi soulignée et, par là, l'intercesseur fait pression sur le sujet-compétent. Encore une fois, Ébedmélek démontre une habileté psychologique certaine. Dans le cas particulier, où le roi avait, face aux princes, agi de façon à pouvoir se ménager une porte de sortie, la suggestion qu'il est presque déjà trop tard, doit immanquablement faire réagir le roi car, une fois Jérémie mort, la porte de sortie sera verrouillée définitivement. De ce fait, l'intercession apparaît aussi comme le dernier recours devant une situation quasi désespérée.

Ébedmélek motive son affirmation en disant que si Jérémie est «mort», c'est que, «à l'endroit où il est», *תַּחְתָּיו*, il est menacé «par la famine car il n'y a plus de pain dans la ville», *מִפְּנֵי הָרָעָב כִּי אֵין הָלֶחֶם עוֹד בְּעִיר*. On a fait

¹⁵⁰ Cf. G. HADDAD, p. 61.

¹⁵¹ Cette correction, qui remplace un inaccompli consécutif par un inaccompli, est proposée par W. Rudolph dans la BHS, et reprise par J. BRIGHT, p. 227; par R.P. CARROLL, *A Commentary...*, pp. 681-682; ou par W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 267. C.H. CORNILL, p. 402, pour sa part, propose, suivant en cela la LXX, de remplacer l'inaccompli consécutif par l'infinitif, *לָמוֹת*.

¹⁵² Voir Gn 39,2; Jb 2,3 ou encore Jr 20,17; cf. A.E. COWLEY, § 111 l, p. 328, qui cite aussi Jr 38,9, en supposant que le texte soit correct.

¹⁵³ Cf. F.B. HUEY, p. 336.

alors observer que le raisonnement est absurde¹⁵⁴ car, s'il manque du pain dans la ville, que Jérémie sorte de la citerne ne va rien changer à l'affaire¹⁵⁵. En outre, cette menace de famine ne correspond pas à celle décrite dans le contexte immédiat. D'une part, au v. 6b, il est noté que Jérémie s'enfonce dans la boue, ce à quoi répondent les vv. 11-13 qui décrivent comment Jérémie est sauvé du puits et non de la famine¹⁵⁶. D'autre part, selon Jr 52,6, ce n'est qu'à la veille de la chute de Jérusalem qu'il n'y a plus de pain dans la ville¹⁵⁷.

Les paroles d'Ébedmélek peuvent cependant être expliquées. D'abord, en ce qui concerne le *manque* de pain, on peut y voir l'expression d'une hyperbole¹⁵⁸. Dire qu'il n'y a plus de pain peut être une manière, exagérée, de dire que le pain manque parce qu'il est rationné. Ce langage hyperbolique peut être légitimé par la façon de parler d'un intercesseur qui veut souligner l'urgence de la situation défavorable de celui en faveur de qui il intervient et qu'il a déjà décrit comme «mort». Et il peut quand même y avoir là un fond de vérité dans la mesure où, dans une ville soumise au rationnement, personne ne va «gaspiller» du pain pour quelqu'un qui va de toute façon mourir dans sa citerne¹⁵⁹.

L'argument demeure, d'une certaine façon, hors de son contexte immédiat, mais cela aussi peut recevoir une explication. Saisi par l'urgence de la situation qui motive l'intercession, Ébedmélek ne se soucierait plus d'être logique¹⁶⁰. En outre, en détachant ainsi l'argument du contexte immédiat, le procédé fait que l'intercession crée en quelque sorte son propre contexte, ce qui contribue à situer le sujet-compétent dans un contexte nouveau car «libéré» des lâchetés dans lesquelles Sédécias vient de se compromettre. Enfin, l'argument de la famine lève le voile sur les motivations d'Ébedmélek. Au v. 38,2, par la bouche de Jérémie, Yahvé a averti que celui qui ne se rendra pas aux Chaldéens et demeurera en ville, mourra soit par le glaive, soit par la famine, soit par la peste. Or, dans sa citerne, Jérémie est empêché de se rendre aux Chaldéens. Il doit donc mourir, si sa prophétie est exacte, soit par le glaive, soit par la famine, soit par la peste. Isolé dans sa citerne, Jérémie ne risque guère de mourir par le glaive ou par la peste. Seule demeure possible la famine. Ainsi, en annonçant que le type de mort

¹⁵⁴ Ou incompréhensible, comme le dit B. DUHM, p. 304.

¹⁵⁵ Cf. C.L. FEINBERG, p. 260; ou R.P. CARROLL, *A Commentary.*, p. 682.

¹⁵⁶ Cf. W. RUDOLPH, *Jeremia...*, p. 240.

¹⁵⁷ Cf. R.K. HARRISON, p. 155.

¹⁵⁸ Cf. IBID.

¹⁵⁹ Cf. A.L. ASH, p. 265.

¹⁶⁰ Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah...*, p. 640.

qui guette Jérémie est celui dû à la famine¹⁶¹, Ébedmélek montre qu'il a pris la prophétie de Jérémie au sérieux. Il est significatif à cet égard qu'Ébedmélek qualifie Jérémie de נָבִיא, «prophète». Cela indique qu'Ébedmélek croit que Jérémie est un prophète authentique et que c'est bien Dieu qui parle par sa bouche.

Cette motivation n'en exclut pas une autre, concomitante et plus «humaine». Quand il juge que ce que les princes ont fait à Jérémie est mal, Ébedmélek laisse aussi entendre qu'il a été ému par le sort qui a été réservé au prophète¹⁶². C'est donc également un rapport d'empathie entre intercesseur et bénéficiaire de l'intercession qui a motivé cette dernière. Le parallèle entre Ébedmélek et Jérémie s'en trouve d'autant plus souligné que c'est aussi une relation d'empathie qui pousse généralement le prophète à intervenir en faveur d'autrui¹⁶³.

APRÈS L'INTERCESSION: LES VV. 9-12 ET 13ss.

La réaction du roi aux paroles de son serviteur est immédiate¹⁶⁴. Le sujet-compétent se place ainsi dans la même dynamique qui anime l'intercesseur. Le roi se montre aussi ému qu'Ébedmélek par le sort de Jérémie¹⁶⁵. Les paroles d'intercession touchent et changent¹⁶⁶. Le roi donne alors un ordre et agit de ce fait en roi¹⁶⁷. L'intercession a amené le roi à décider et à faire preuve d'autorité, lui qui, jusque-là, s'était montré hésitant et faible. Il ordonne à son serviteur de prendre trente hommes avec lui afin de remonter Jérémie de la citerne avant qu'il ne meure. L'intercession a réussi, le roi a rendu la justice de Yahvé, la situation défavorable est renversée¹⁶⁸, le prophète aura la vie sauve.

Si on admet ce chiffre des «trente» hommes¹⁶⁹, on aurait un exemple typique d'exagération narrative¹⁷⁰: le sujet-compétent ayant à son tour réalisé

¹⁶¹ C'est d'ailleurs bien le même mot qui est employé aux vv. 2 et 9: נָבִיא.

¹⁶² Cf. T. LAETSCH, p. 294.

¹⁶³ Par exemple en Jr 8,23 ou 15,18; cf. E. JACOB, p. 212; ou D. ALEIXANDRE, «Profetas alcanzados y "alterados" por Dios.» In: *Sal Terrae* 78 (1990), pp. 100-101.

¹⁶⁴ Cf. C.H. CORNILL, p. 402.

¹⁶⁵ Cf. P. VOLZ, p. 343.

¹⁶⁶ Cf. T. LAETSCH, p. 295.

¹⁶⁷ Cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 290.

¹⁶⁸ Cf. J. SCHREINER, *Jeremia...*, p. 214.

¹⁶⁹ La plupart des commentateurs proposent en effet de remplacer «trente» par «trois», soit pour des raisons grammaticales soit pour des raisons d'ordre logique. Par exemple, A. CONDAMIN, p. 270, rappelle qu'avec שלשים, «trente», il y aurait dû y avoir le singulier

l'urgence de la situation, ferait ainsi écho au langage hyperbolique de l'intercesseur. Ce serait une manière de signaler que le sujet-compétent a accepté les paroles de l'intercesseur. Le chiffre «trente» pourrait également signifier la volonté du roi de parer à toute contre-mesure que les princes seraient susceptibles de prendre¹⁷¹. Si on admet enfin l'hypothèse selon laquelle l'attribution de trente hommes à Ébedmélek affaiblirait les défenses de la ville face à la menace chaldéenne, l'ordre donné par le roi montrerait que, dans le contexte de l'intercession¹⁷², ce dernier a opté pour les priorités les plus hautes et que, entre la vie du prophète et la résistance aux Chaldéens, son choix a été fait.

Ensuite, le texte rapporte l'exécution de l'ordre. Ébedmélek, fort des instructions royales et de ses trente hommes, revient à la maison du roi pour sortir Jérémie de la citerne. Pour Ébedmélek, intercéder, c'est agir, même si son intervention demeure, par nature, une intercession puisque ses actes suivent et ne précèdent pas la décision du sujet-compétent. Il n'en demeure pas moins que l'intercession étant l'expression d'un engagement en faveur de son bénéficiaire, Ébedmélek va jusqu'au bout de cet engagement et signifie par là qu'il l'a pris au sérieux. Le récit décrit alors le sauvetage de Jérémie, avec soin et détails, sur trois versets. Le texte met en évidence le côté pratique et efficient de l'intercesseur¹⁷³, ainsi que la délicatesse et la prévenance avec lesquelles il entreprend de sortir Jérémie de la citerne¹⁷⁴. Cela contraste avec la brusquerie des opposants qui, comme le rapporte le v. 6, «avaient jeté», וַיִּשְׁלֹכוּ, Jérémie dans la citerne.

Le soin avec lequel le sauvetage de Jérémie est décrit rappelle aussi combien critique était la situation de ce dernier dans la citerne¹⁷⁵. L'abondance de détails avec lesquels le sauvetage du prophète est décrit sert aussi, enfin, à mettre évidence le fait que ce sauvetage est une oeuvre humaine¹⁷⁶. Il n'y a pas eu intervention merveilleuse ou extraordinaire¹⁷⁷. La situation défavorable est pourtant annulée. Tout redevient comme avant.

וַיִּשְׁלֹכוּ, «homme», et non le pluriel וַיִּשְׁלֹכּוּ, «hommes»; tandis que B. DUHM, p. 304, estime que retirer trente hommes pour les donner à Ébedmélek, affaiblirait les défenses du Nord.

¹⁷⁰ Cf. D.R. JONES, p. 461.

¹⁷¹ Cf. A.L. ASH, p. 265.

¹⁷² En effet, une fois sorti de ce contexte, le roi se montrera à nouveau indécis.

¹⁷³ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 214.

¹⁷⁴ Cf. R. DAVIDSON, p. 125.

¹⁷⁵ Cf. K.F. POHLMANN, p. 81.

¹⁷⁶ Cf. W. BRUEGGEMAN, *To Build...*, p. 149.

¹⁷⁷ Cf. H.-J. STIPP, *Jeremia...*, p. 223.

Mais cela signifie également que le roi redevient le «Sédécias de l'Histoire», indécis et craintif¹⁷⁸, qui abdique son rôle de sujet-compétent. Désormais, après la parenthèse de l'intercession, c'est Yahvé qui prend la relève en tant que sujet-compétent, c'est-à-dire celui qui a la maîtrise des événements. Le lieu où Sédécias rencontre Jérémie, au v. 14, est ainsi, et de façon significative, la *בֵּית יְהוָה*, la «maison de Yahvé». À partir de l'intercession, le texte ne situe en effet plus Sédécias dans la *בֵּית הַמֶּלֶךְ*, la «maison du roi», dans le palais. La seule maison où le texte place ensuite Sédécias est la «maison de Yahvé». En 39,8, la «maison du roi» sera d'ailleurs brûlée par les Chaldéens¹⁷⁹. L'intercession ouvre de la sorte un passage du roi à Dieu.

LA RÉCOMPENSE: 39,15-18

Une fois son intervention en faveur de Jérémie accomplie, Ébedmélek disparaît de la scène. Cela indique que là était sa mission et sa raison d'être. Ébedmélek est avant tout un intercesseur, et comme tel, un exemple. Son nom, en revanche, réapparaît – on l'a vu – plus loin dans le texte, en 39,15-18, où Yahvé enjoint Jérémie de communiquer à Ébedmélek un oracle personnel de salut¹⁸⁰.

Cet oracle s'insère mal dans son contexte immédiat ne serait-ce que parce qu'il reparle, en 39,15, d'un personnage, Ébedmélek, que le récit avait quitté en 38,13¹⁸¹. Les vv. 39,15-18 se présentent ainsi comme étant «hors contexte». Cela corrobore ce qui a été relevé à propos de l'intercession. On a en effet observé que celle-ci générait son propre contexte. De fait, l'oracle à Ébedmélek est aussi inattendu que l'intercession de ce dernier l'a été¹⁸².

¹⁷⁸ Cf. J. BREUER, p. 302.

¹⁷⁹ Ce n'est qu'en 52,13, en d'autres circonstances, que la «maison de Yahvé» sera brûlée à son tour.

¹⁸⁰ Cf. H. SCHULTE, «Baruch und Ebedmelech – Persönliche Heilsorakel im Jeremiabuch.» In: *BZ* 32 (1988), pp. 258-259, qui relève qu'Ébedmélek est seul dans tout le livre – avec Baruch en Jr 45 – à bénéficier d'un tel oracle. Cf. M. KESSLER, «Jeremiah Chapters 26-45 Reconsidered.» In: *JNES* 27 (1968), p. 85.

¹⁸¹ On a alors proposé de déplacer les vv. 39,15-18 pour les mettre après 38,13 (cf. E.W. NICHOLSON, p. 129) ou après 38,27 (cf. W.L. HOLLADAY, *A Commentary...*, p. 268) ou encore après 38,28a (cf. J. BRIGHT, p. 229) ou, enfin, après 38,28b (cf. C.H. CORNILL, p. 410). Cependant, où qu'on veuille le remettre, cet oracle ne s'insère de façon satisfaisante nulle part: partout il interrompt le cours du récit; voir D.R. JONES, p. 465, pour la démonstration.

¹⁸² Cf. W. BRUEGGEMAN, *To Build...*, p. 159.

Ébedmélek est alors récompensé pour avoir intercédé¹⁸³ et cela en manière de rétribution: il a sauvé la vie de Jérémie, il va avoir la vie sauve; il a sauvé un prophète, le salut lui parvient par un oracle prophétique; il a été instrument de la providence, la providence le protège à son tour¹⁸⁴. Avec la chute de Jérusalem, Ébedmélek est à son tour dans le besoin¹⁸⁵ et Jérémie, sur l'initiative de Yahvé, lui retourne ainsi la faveur qu'il lui a faite¹⁸⁶. Ce faisant, le bénéficiaire de l'intercession montre sa reconnaissance envers l'intercesseur¹⁸⁷ en exerçant la réciprocité¹⁸⁸.

La seule raison que le texte donne à l'oracle de salut¹⁸⁹, c'est – comme le dit 39,18 – parce que Ébedmélek a eu «confiance» en Yahvé. Cette confiance en Yahvé, il l'a manifestée uniquement en intervenant en faveur de Jérémie. L'intercession d'Ébedmélek est inattendue, mais elle est, elle aussi, obéissance à Yahvé. Si l'intercession est exemplaire en ce qu'elle ressort de son contexte, c'est également parce qu'elle est voulue par Yahvé. Dieu suscite l'intercession.

¹⁸³ Cf. H. FREEDMAN, p. 263.

¹⁸⁴ Cf. E.A. LESLIE, p. 250.

¹⁸⁵ Cf. T. LAETSCH, p. 301.

¹⁸⁶ Cf. L. BOADT, p. 101.

¹⁸⁷ Cf. G. RICE, «Two...», p. 98.

¹⁸⁸ E.A. LESLIE, p. 250, va jusqu'à dire que Jérémie intercède là en faveur de son bienfaiteur.

¹⁸⁹ Cf. F.B. HUEY, p. 346.

IX: L'INTERCESSION d'ESTHER: Est 7,3-4.6 (Est 4-9)

L'intercession d'Esther – en faveur de son peuple, le peuple juif, menacé d'extermination par un décret du roi perse Assuérus, édicté sur l'instigation de son vizir Haman – telle qu'elle est relatée par le livre du même nom, présente quelques caractéristiques notables.

UNE INTERCESSION?

Elle pose d'abord un problème au niveau de la définition. À première vue, il y a bien, en Est 7, une intercession qui réponde à la définition «A intervient, librement et en parole, en faveur de B auprès de C». A est en effet figuré par Esther elle-même, B par le peuple juif et C par le roi perse Assuérus. Du moment que la définition n'exclut pas que A, B ou C puissent désigner des collectifs, ce n'est pas le fait que B soit un peuple qui pose problème.

Un intercesseur non confondu avec le bénéficiaire

La difficulté viendrait plutôt du fait que la définition stipule que A ne soit pas confondu avec B. Or, en Est 7,3, Esther intervient également en sa propre faveur. Les paroles qu'elle adresse à Assuérus disent ainsi: «si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô roi, et si le roi le trouve bon, qu'on m'accorde la vie, selon ma demande, et [celle de] mon peuple, suivant ma requête». Juive, Esther paraît en effet elle aussi concernée par le décret promulgué en Est 3 et qui menace la vie de tous les Juifs vivant dans le royaume.

Cependant un individu est naturellement distinct du peuple auquel il appartient parce qu'on ne saurait identifier un individu avec son peuple. C'est là une affaire de bon sens. Il est significatif que, dans le cas d'Esther, le récit ait séparé cette dernière de son peuple. En premier lieu, il y a le fait qu'elle soit devenue la reine. Ce statut royal la met à part de son peuple, qui constitue en outre une minorité périphérique du royaume d'Assuérus. De plus, comme l'identité ethnique d'Esther a été, selon Est 2,10 et sur ordre de Mardochée son père adoptif, tenue cachée à la cour, Esther est en principe à l'abri de la menace qui vise le peuple juif. Enfin, le texte de Est 7,3 distingue l'intervention que Esther effectue en faveur d'elle-même et celle qu'elle effectue en faveur de son peuple. Sa «demande», שאלה, va concerner le salut de sa propre vie, tandis que sa «requête», בקשה, va concerner le

salut de son peuple¹. Si Esther emploie ensuite le «nous», c'est que la reine se sent malgré tout solidaire de son peuple. Il s'agit cependant d'une solidarité de sang qui fait qu'Esther ne saurait abandonner les siens dans leur détresse. Tout cela révèle alors une caractéristique de l'intercession: si A ne doit pas être confondu avec B pour qu'il y ait intercession, la nature même de l'intercession veut qu'il existe une solidarité certaine entre A et B. A est distinct de B, mais jamais complètement «détaché».

Des personnages supplémentaires

L'intercession d'Esther a en outre ceci de particulier qu'elle implique en plus de l'intercesseur, du bénéficiaire et du sujet-compétent – respectivement Esther, le peuple juif et le roi Assuérus – d'autres protagonistes. Le cas ici se complique un peu dans la mesure où Esther devient aussi un sujet-compétent manipulé² par un initiateur de l'intercession, A', en l'occurrence Mardochée, qui est en même temps bénéficiaire de tout ce processus de transformation. Il faut encore relever qu'en tant qu'initiateur, Mardochée rencontre, dans le récit, un opposant, D, en la personne d'Haman, son ennemi personnel et celui qui est à l'origine de la situation défavorable du peuple juif qu'il cherche à exterminer. L'intercession d'Esther devient alors: «sur demande de A', A intervient, librement et en paroles, en faveur de B auprès de C contre D». Esther n'intervient pas seulement en faveur de quelqu'un, mais aussi contre quelqu'un.

Un intercesseur libre

Tout comme D, A' est un élément facultatif de la définition de l'intercession; sa présence ou son absence ne l'affecte donc pas, à la condition cependant qu'il ne contraigne pas A à intervenir. Si tel devait être le cas, A n'interviendrait pas librement, et il ne s'agirait plus d'une intercession³.

Or Mardochée semble menacer Esther, en 4,13-14, pour la pousser à intervenir en faveur du peuple juif⁴: il lui promet la mort si elle ne fait rien. Mardochée paraît prendre Esther de haut et la traiter comme si elle n'était

¹ Ces dédoublements seraient, selon J. SCHILDENBERGER, *Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1941, p. 103, caractéristiques du langage de politesse employé à la cour de Perse.

² «Manipuler» a le sens ici de «amener à faire».

³ On aurait alors affaire à une sorte de mission de «bons offices», par exemple, comme c'est le cas des entrevues entre Moïse et Pharaon, en Ex 6-12.

⁴ Cf. A. MEINHOLD, *Das Buch Esther*. Zürich, 1983, p. 55; ou H.-P. MÜLLER – O. KAISER – J.A. LOADER, *Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt*. 4., völlig neubearbeitete Auflage. Göttingen, 1992, p. 248.

toujours que sa fille adoptive⁵. Pourtant, si Mardochée agit de la sorte, c'est avant tout pour faire contrepoids au risque de mort mentionné par Esther au v. 11 et selon lequel toute personne qui paraît devant le roi sans y être autorisée est passible de la peine capitale⁶. La menace ne véhicule d'ailleurs pas nécessairement un ordre, mais sert plutôt à motiver. De plus, Esther n'est plus la jeune fille passive qui, en Est 2,20, se soumet sans mot dire aux instructions de son père adoptif⁷: en Est 4, elle donne la réplique à ce dernier et, au v. 11, elle oppose même une fin de non recevoir à l'ordre que Mardochée, au v. 8, lui a fait transmettre⁸. Esther est bel et bien la reine, et Mardochée n'a pas les moyens de la contraindre; il ne peut qu'essayer de la convaincre, sans pour autant être assuré du résultat.

Une première intercession

Cela dit, puisque Mardochée est initiateur de l'intercession d'Esther, on peut se demander si les paroles qu'il fait transmettre à Esther en Est 4,8.14 ne constitueraient pas à leur tour une intercession. Lui aussi, même s'il est le premier visé par le décret d'extermination, plaide la cause du peuple juif auprès d'Esther⁹. Toutefois, comme en 4,8, il demande à Esther d'intervenir et d'user de son influence sur le roi, il s'agit là plus d'une «pré-intercession» que d'une intercession proprement dite car Esther n'a pas, en elle-même, la compétence de lever le décret qui menace le peuple juif. Elle doit à son tour recourir auprès de celui qui détient cette compétence, le roi. Si intercession il y a en Est 4,8.14, cette dernière est inachevée et demande un complément, en l'occurrence l'intercession d'Esther.

De tout cela, il ressort que l'intercession d'Esther, en Est 7, est déjà amorcée en Est 4. Elle est ainsi le fruit d'une longue préparation et s'inscrit dans un déroulement narratif plutôt conséquent: amorcée en Est 4, elle ne connaît son plein achèvement qu'en Est 9, avec la victoire totale du peuple juif sur ses ennemis. L'intercession d'Esther présente une ampleur certaine non seulement en soi, mais aussi à l'intérieur même d'un livre qui ne comporte que 10 chapitres.

⁵ Cf. S. PAGÁN, *Esdras, Nehemías y Ester*. (CBH), Miami, FL, 1992, p. 264.

⁶ Cf. D.J.A. CLINES, *Ezra, Nehemiah, Esther*. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984, p. 301.

⁷ Cf. M.V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther*. Columbia, SC, 1991, p. 197.

⁸ En 4,8 le texte dit וְלִצְיוֹת עָלֶיהָ לְבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ, «et lui ordonner d'aller vers le roi».

⁹ Mardochée n'est pas individualiste; cf. J.L. CRENSHAW, «Method in Determining Wisdom Influence Upon "Historical" Literature.» In: *JBL* 88 (1969), p. 142.

LE CONTEXTE: LE LIVRE

Une autre caractéristique de l'intercession d'Esther tient ainsi au fait qu'elle forme le pivot de l'ensemble du récit. Elle constitue le point culminant de l'histoire que raconte le livre d'Esther¹⁰, l'épisode qui en permet le dénouement. Le récit s'articule¹¹ ainsi autour de cet épisode¹². Or comme ce dernier figure au chapitre 7 du livre, les six premiers chapitres du livre amènent et préparent cette intervention décisive d'Esther, alors que les trois chapitres suivants en décrivent l'application. Le contexte de l'intercession d'Esther est donc l'ensemble du livre. Le corollaire en est que les quatre personnages engagés dans cette intercession – Haman, Mardochée, Esther et Assuérus – sont aussi les quatre personnages principaux du livre¹³.

On a relevé dans le livre d'Esther la présence de trois motifs narratifs qui auraient été à l'origine indépendants¹⁴, le premier concernant le destin de la reine Vashti, le deuxième racontant l'opposition entre Mardochée et Haman, l'«ennemi des Juifs», et, enfin, le troisième narrant la formidable promotion sociale d'une petite exilée juive, Esther. La trame du récit serait ainsi habilement tressée de trois fils narratifs distincts, mais qui s'enchevê-

¹⁰ Cf. G. GERLEMAN, *Esther*. Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 121-122, parle là de «Höhepunkt»; tandis que W.J. FUERST, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations. The Five Scrolls*. (CBC), Cambridge – London – New York – Melbourne, 1975, p. 74, qualifie, pour son compte, l'épisode de «crux of the whole matter».

¹¹ L'intercession d'Esther amène un renversement de situation. À ce sujet, S.B. BERG, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*. Missoula, MT, 1979, p. 106, fait noter que la structure du livre entier est ordonnée selon le thème du renversement et que les événements narrés sont organisés «as a symmetrical series of theses and antitheses, situations and their reversals». Selon ce point de vue, le livre, dans sa structure globale, thématiserait la fonction de son épisode-clef.

¹² Un indice du fait que le livre d'Esther peut s'identifier avec l'épisode de l'intercession d'Esther, se trouve dans la réception du livre. W.J. FUERST, p. 36, note à cet égard que «a primary factor in the transmission of Esther over centuries has been its relationship to Purim, providing as it does the historical background and basis for this popular Jewish holiday». R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires, institutions religieuses*. Paris, 1991, pp. 425-426, rappelle, avec beaucoup d'autres, que le livre d'Esther est lu à la synagogue à l'occasion de cette fête des Purim, livre auquel sont attachés le nom et l'institution de la fête. À ce sujet, C.A. MOORE, *Studies in the Book of Esther*. New York, 1982, p. xxx, affirme même que la raison d'être du livre est d'expliquer l'origine de la fête des Purim. Cette fête, de tonalité joyeuse, célèbre ainsi la victoire d'Esther sur le projet d'extermination du peuple juif échafaudé par Haman. Or, cette victoire d'Esther se réalise à travers son intercession. Ce dernier épisode est donc bien celui avec lequel le livre est identifié dans la tradition juive.

¹³ Comme le constate M.R. SIEGEL, «Book of Esther – A Nouvelle.» In: *DD* 14/3 (1986), p. 144.

¹⁴ Voir, entre autres, H. RINGGREN – O. KAISER, *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1981, p. 390.

trent¹⁵. De fait, dans l'état actuel du texte, il devient impossible de les démêler¹⁶. Et puisque c'est – ainsi qu'on va le voir – dans l'intercession d'Esther que convergent ces motifs narratifs, cette dernière apparaît bien comme le point nodal de la trame narrative de l'ensemble du livre.

Le livre: texte, historicité et genre

Parmi les caractéristiques du livre d'Esther, il y a que ce livre est connu dans plusieurs versions différentes, une en hébreu, le texte massorétique, et deux en grec, la LXX, appelée «texte B» (i.e. Vaticanus) et la recension de Lucien, appelée «texte A»¹⁷. Cela dit, le texte grec diffère tellement du texte massorétique qu'on a estimé mal à propos de parler d'«une version d'Esther de la Septante»¹⁸. Il est néanmoins admis que le texte massorétique est celui qui offre une «version» originelle, par rapport à laquelle les deux textes grecs présentent généralement des ajouts et des développements, et que, par voie de conséquence, aucune «version» grecque du livre ne saurait aider à amender le texte hébreu¹⁹. S'il ne s'agit donc pas d'amender le texte hébreu, des références pourront cependant être faites aux «versions» grecques dans la mesure où elles permettront une meilleure compréhension de l'intercession d'Esther.

Des différentes «versions» du livre, le texte massorétique présente celle qui est la plus profane ou séculière: il n'y est faite aucune mention de Dieu, ni aucune référence à l'histoire du salut ou à des questions rituelles²⁰. Cela in-

¹⁵ C'est le point de vue de W.J. FURST, p. 34.

¹⁶ Cf. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style for Diaspora: a Study of the Tales of Esther and Daniel.» In: *JBL* 92 (1973), p. 214.

¹⁷ Cf. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 390. Mais C.A. MOORE, «A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther.» In: *ZAW* 79 (1967) pp. 352-353, pense que le texte A, en ce qui concerne le livre d'Esther, n'est pas à attribuer à Lucien.

¹⁸ C'est le point de vue de C.C. TORREY, «The Older Book of Esther.» In: *HThR* 37 (1944) p. 3. G. GERLEMAN, pp. 39-40, qui pense, avec d'autres, que la recension dite «de Lucien» ne dérive pas de la LXX, mais semble être une traduction indépendante d'un autre texte hébreu que le massorétique. De plus, la *Vetus Latina*, traduction latine faite sur la LXX, présente des adjonctions qui supposeraient encore une autre source en hébreu ou araméen; cf. L.B. PATON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. (ICC), Edinburgh, 1908, p. 40

¹⁹ C.C. TORREY, p. 5, soutient même que les «versions» grecques sont certes des traductions, non pas toutefois d'un original hébreu, mais faites à partir de quatre textes araméens distincts; ce que conteste E.J. BICKERMAN, «Notes on the Greek Book of Esther.» In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 20 (1950), p. 108, pour qui il n'y a eu qu'une seule traduction originale du livre d'Esther en grec à partir d'un texte sémitique.

²⁰ Cf. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style...», pp. 216-217.

terroge l'identité du genre littéraire du livre et, donc, également son historicité²¹. De fait, le livre contient aussi bien des éléments qui militent en faveur d'un arrière-fond historique du récit, que des éléments qui, au contraire, lui retirent toute vraisemblance historique²². D'une part, le livre rapporte par exemple maints détails de la vie persane comme, entre autres, le conseil des sept nobles (Est 1,14)²³. D'autre part, beaucoup d'invraisemblances entachent la fiabilité historique du livre: par exemple, selon Hérodote III 84, la règle oblige les rois de Perse à trouver leurs épouses parmi les familles de la noblesse persane²⁴. De plus, certains motifs du récit, comme l'histoire de la petite étrangère qui devient reine ou comme les exagérations des chiffres, relèvent plutôt du conte populaire ou de la légende²⁵. Toutefois, comme le surnaturel est totalement absent de ce récit séculier, certains préfèrent parler de «nouvelle» pour désigner le genre littéraire du livre²⁶.

Constitué alors d'un récit à la fois invraisemblable ou exagéré et, malgré tout plausible de par son caractère séculier, le livre d'Esther acquiert de ce fait un caractère typologique²⁷. Il propose un modèle de ce qui permet d'éviter au peuple juif un grave danger; et ce modèle, c'est une intercession. Le livre se donne ainsi à la fois un cadre historique tout en suscitant des

²¹ Dans leur introduction, H.-P. MÜLLER – O. KAISER – J.A. LOADER, pp. 207-209, lient ainsi genre littéraire et historicité à propos du livre d'Esther.

²² D.J.A. CLINES, *Ezra*..., pp. 256-261, et M.V. FOX, pp. 131-139, détaillent avec soin l'inventaire de ces éléments *pro et contra*.

²³ Cf. D.J.A. CLINES, *Ezra*..., pp. 260-261. Pour ce qui est des noms propres, on est renvoyé à A.R. MILLARD, «The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text.» In: *JBL* 96 (1977), pp. 481-488.

²⁴ Cf. M.V. FOX, pp. 132-133.

²⁵ Cf. E.L. GREENSTEIN, «A Jewish Reading of Esther.» In: J. NEUSNER – B.A. LEVINE – E.S. FRERICHS, *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. Philadelphia, 1987, p. 227, qui, pour disqualifier toute prétention historique du livre, donne comme exemples d'exagération des chiffres, entre autres, le fait que le roi donne un banquet de 180 jours (Est 1,4) ou que, pour faire pendre Mardochée, Haman fait ériger une potence de 50 coudées (5,14), etc.

²⁶ Cf., par exemple, M.R. SIEGEL, p. 142, qui vante par ailleurs les mérites littéraires du livre. A. MEINHOLD, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II.» In: *ZAW* 88 (1976), pp. 92-93, pour sa part, tient compte, dans la définition du genre, de l'origine du livre, qu'il situe dans la diaspora juive «babylonienne».

²⁷ Cf. R. GORDIS, «Religion, Wisdom and History in the Book of Esther – A New Solution to an Ancient Crux.» In: *JBL* 100/3 (1981), p. 388, pour qui l'intrigue de base du livre – une tentative de génocide du peuple juif déjouée sous Xerxès – peut être considérée comme historique. H. CAZELLES, «Note sur la composition du rouleau d'Esther.» In: H. GROSS – F. MUSSNER (Hrsg.), *Lex tua veritas: Festschrift für Hubert Junker*. Trier, 1961, p. 23, relève le caractère hybride du livre puisqu'il estime pour sa part que le livre d'Esther est le résultat de la fusion de deux textes, l'un historique et l'autre liturgique.

éléments qui le font éclater. Par là, le livre invite le lecteur à considérer le récit au-delà des référents fournis.

LES PERSONNAGES: D, L'OPPOSANT

La menace contre le peuple juif est déclenchée par Haman. C'est son initiative qui va motiver cette riposte qu'est l'intercession d'Esther. Haman est le deuxième personnage de l'État, placé qu'il a été par le roi «au-dessus de tous les chefs qui étaient avec lui» (Est 3,1). Et l'ordre du roi à son sujet était que «tous les serviteurs du roi qui étaient à la porte du roi s'agenouillaient et se prosternaient devant lui.»

Si on songe que Haman n'est pas perse, mais d'origine «agaguite»²⁸, on mesure la réussite d'un tel homme. Que Mardochée se permette alors de contester son rang en refusant de s'agenouiller et de se prosterner²⁹, et Haman, l'Agaguite, se sent aussitôt atteint dans son honneur et menacé dans sa position. De fait, Haman est un vaniteux, plein de suffisance³⁰. Selon Est 6,7, il est sûr qu'il est seul digne d'être honoré par le roi³¹. L'orgueilleux Haman a besoin d'être reconnu dans sa situation. D'où sa colère contre Mardochée, en Est 3,5. Tout cela fait de Haman un opposant à la fois très puissant et très dangereux³². Parvenu, il est d'autant plus sensible à toute atteinte à sa personne ou à sa situation³³.

²⁸ Le texte le souligne à plusieurs reprises, en 3,1.10; 8,3.5 et 9,24. Voir à ce sujet G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 38.

²⁹ Outre le fait que, selon IBID. p. 116, de tels dédoublements sont caractéristiques du style du narrateur, le texte répète ces deux termes – une nouvelle fois au v. 3,5 – de l'ordre du roi, כרת et חוה, pour souligner à la fois le respect dû à Haman et l'affront infligé à ce dernier par Mardochée.

³⁰ Au point, comme le relève IBID., p. 112, d'en perdre le sens des réalités et de devenir insensé. S. TALMON, «Wisdom in the Book of Esther.» In: VT 13 (1963), p. 451, le qualifie d'intrigant.

³¹ La LXX souligne la haute position de Haman. En Est 3,13c – selon la numérotation de l'édition de Rahlfs – le roi lui-même dit donc d'Haman qu'il est quelqu'un «qui s'est distingué parmi nous par la sagesse, qui s'est inébranlablement signalé par sa loyauté et sa ferme fidélité, et qui a obtenu la seconde dignité dans le royaume». Même si on fait la part des formes de politesse – C.A. MOORE, «On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther.» In: JBL 92 (1973), p. 384, souligne le style redondant et pompeux de cette addition qu'il considère comme ayant été directement composée en grec – on mesure le crédit dont Haman peut jouir auprès du roi, lequel n'hésite d'ailleurs pas, en Est 3,13f, à appeler Haman «notre second père», δευτέρου πατρός ἡμῶν. Cela confirme l'accès privilégié dont dispose Haman auprès du roi.

³² On a même pu dire que la figure de Haman a été inspirée de celle d'Antiochus Épiphanes; cf. W.W. GRASHAM, «The Theology of the Book of Esther.» In: RestQ 16 (1973), p. 102.

³³ Cf. M.R. SIEGEL, p. 145.

Lorsque Haman apprend que Mardochée est juif, il considère, en Est 3,6, avec mépris l'idée de porter la main contre le seul Mardochée et cherche à exterminer le peuple de Mardochée tout entier. Le fait de s'en prendre à tout le peuple juif est une réaction hors de proportion avec le tort causé. Une telle réaction disqualifie Haman, mais c'est aussi la réaction d'une personne mal assurée. La position de Haman n'est en effet pas aussi solide qu'il n'y paraît. Le texte associe ainsi Haman à Vashti, la reine déchuë: quand le récit en a terminé avec le motif narratif du remplacement de Vashti, qui occupe les deux premiers chapitres du livre, Haman entre immédiatement en scène en Est 3,1. Et l'histoire d'un autre remplacement commence, celui de Haman par Mardochée. Il y a d'ailleurs, dans les deux cas, une histoire d'amour-propre à l'origine de ces remplacements.

En outre, ce qui fragilise aussi Haman est précisément sa qualité d'étranger³⁴. Vu en effet la position qu'Haman a acquise, cela indique que Mardochée, étranger lui aussi, a «ses chances». Autrement dit, cela signifie que la qualité d'étranger n'est pas un handicap à une promotion sociale. Le cas d'Esther en est déjà une illustration, mais le texte ne précise pas que le roi ait été au courant de la «nationalité» de sa nouvelle reine³⁵. Le fait que Haman et Mardochée soient tous deux étrangers à Suse, mais de nationalité différente, à la fois associe et distingue ces deux personnages: le texte les met à niveau, mais pour les opposer. Cela les situe comme rivaux.

De fait, un autre élément place Haman et Mardochée sur le même plan: aucun des deux en effet n'est compétent pour obtenir le but qu'ils recherchent. Haman est celui qui veut l'extermination des Juifs et qui sait comment y parvenir, mais il a besoin pour cela de l'autorité et du pouvoir du roi; il a besoin d'un sujet-compétent qu'il doit manipuler. Or comme Haman est le deuxième personnage du royaume, il a un accès privilégié auprès du roi. Ainsi, en Est 3,8-9, il accuse, devant Assuérus, l'ensemble du peuple juif de ne pas observer les lois du roi.

LA SITUATION DÉFAVORABLE

Haman obtient alors d'Assuérus, en Est 3,10-13, la promulgation d'un décret autorisant l'élimination physique des Juifs se trouvant dans toutes les

³⁴ Au sens de «non perse» et non pas d'extérieur à l'empire. En Est 3,1, Haman est introduit comme étant *הַמָּדִיטָה בֶּן-הַמֵּדָתָה הָאֲגָוִיטָה*, «Haman, fils de Hammedata, l'Agaguite»; sa qualité d'Agaguite fait donc partie de son identité.

³⁵ Selon Est 7,4, le roi paraît l'ignorer. De fait, on imagine mal que le roi ait pu signer un décret d'extermination contre les Juifs tout en sachant sa reine juive. Cf. M. ZLOTOWITZ – N. SCHERMAN, *Esther. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*. Paris, 1987, p. 108.

provinces du royaume. Le danger qui plane sur les bénéficiaires de l'intercession est donc extrême: c'est la menace d'un génocide. La gravité d'une telle situation défavorable est d'ailleurs signalée par la réaction des personnes concernées. Sitôt instruit du décret, en Est 4,1, Mardochée déchire ses vêtements, revêt un sac et se couvre de cendre³⁶. Ayant échappé au danger, en Est 9,16, les Juifs égorgeront septante-cinq mille de leurs ennemis pour donner la mesure du terrible péril qui a failli les atteindre³⁷. Dans un tel contexte, l'intercession apparaît comme une authentique question de vie ou de mort.

LES PERSONNAGES: A', L'INITIATEUR

À la première manipulation d'Assuérus effectuée par Haman, Mardochée et, avec lui Esther, va opposer une seconde manipulation, qui, avec Esther, va devenir une intercession. Comme Haman, Mardochée est introduit dans le récit en étant défini par sa qualité ethnique ou nationale d'étranger. Avant même de donner son nom, le texte, en Est 2,5, précise qu'il est juif: «il y avait un homme juif – *יְהוּדִי הָיָה* – dans Suse la citadelle, et son nom [était] Mardochée, fils de...». Au verset suivant, le texte ajoute que Mardochée avait été «emmené de Jérusalem avec les captifs déportés avec Jéconias, roi de Juda, par Nabuchodonosor, roi de Babylone». Déporté, exilé, Mardochée est donné d'emblée comme étant une victime et attire de ce fait la sympathie du lecteur.

Serviteur à la cour d'Assuérus, Mardochée n'a cependant pas, à la différence de Haman, un accès direct au roi³⁸. Ne pouvant manipuler directement le roi en faveur des Juifs, Mardochée a toutefois la fortune d'être le père adoptif de la nouvelle reine, selon ce qui est rapporté en Est 2,7. En Est 4,8.11, Mardochée va alors s'efforcer, par messagers interposés³⁹, de convaincre Esther de plaider la cause des Juifs auprès du roi. L'initiateur précède ainsi et motive dans sa démarche l'intercesseur⁴⁰; les deux étant donc unis par la solidarité très forte des liens du sang.

³⁶ M.R. SIEGEL, p. 146, voit dans cette manifestation de grand deuil, une réaction qui reflète la gravité extrême de la menace. Cf. par exemple Jon 3,6.

³⁷ Cf. E.L. GREENSTEIN, p. 236.

³⁸ Selon Est 2,22, c'est en effet seulement à travers un intermédiaire, Esther en l'occurrence, que Mardochée peut faire parvenir au roi un message pourtant capital pour le salut de ce dernier.

³⁹ Quoiqu'indirect, l'accès est néanmoins privilégié du fait des liens de famille qui unissent Mardochée à Esther.

⁴⁰ Si le texte massorétique introduit Esther en Est 2,7, soit deux versets après avoir présenté Mardochée, la LXX fait de Mardochée le premier personnage introduit dans le livre, au premier verset déjà, soit en Est 1,1a.

Tout comme Haman excite le roi contre les Juifs, ainsi Mardochée incite Esther à intervenir en leur faveur. À l'origine, il y a le conflit entre Haman et Mardochée⁴¹. Mardochée est celui qui, par son refus de s'agenouiller et de se prosterner devant Haman, provoque la réaction qui va culminer avec le décret d'extermination des Juifs. C'est Mardochée qui déclenche toute l'affaire⁴². D'une certaine manière, c'est de sa «faute»⁴³. Il a là une responsabilité qui peut contribuer à expliquer pourquoi c'est lui qui va presser Esther d'intervenir, même si, étant le père adoptif de la reine, il est bien placé pour lui demander une faveur.

Le récit va donner à Mardochée l'occasion de réparer sa «faute». Non seulement c'est avec succès qu'il intervient auprès d'Esther, mais en plus, une fois Haman éliminé, il reçoit, en 8,2, l'anneau du roi – un anneau que le roi avait donné, en 3,10, à Haman, et qui, en 3,12, avait scellé le décret d'extermination des Juifs⁴⁴ – avec lequel, en 8,11, Mardochée lui-même va pouvoir sceller un décret en faveur des Juifs.

Dans sa victoire, Mardochée va présenter un dernier trait qui le place au même niveau que Haman. Les lettres qu'il va sceller avec l'anneau du roi donnent en effet aux Juifs, selon 8,11, le pouvoir de massacrer avec femmes et enfants ceux qui les haïssent. Mardochée va lui aussi faire payer à une multitude la faute du seul Haman. Cela suggère que, derrière le conflit entre Haman et Mardochée, il doit y avoir un conflit entre peuples⁴⁵. Et cela révèle que ce qui valorise Mardochée par rapport à Haman, c'est d'abord sa qualité de juif⁴⁶. Incarnant des conflits entre peuples ou religions, les personnages apparaissent dès lors comme étant des figures embléma-

⁴¹ Cf. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style...», p. 213.

⁴² Le texte ne dit rien des motifs de Mardochée. Au v. 3, la question lui est posée: «pourquoi transgresses-tu l'ordre du roi?». Mais aucune réponse n'est donnée; cf. É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 1540. La LXX se propose de lever l'équivoque et de disculper Mardochée: selon Est 4,17d-e, si Mardochée a refusé de se prosterner devant Haman, c'est pour ne pas mettre la gloire d'un homme au-dessus de celle de Dieu. Mardochée précise même qu'il n'était pas homme à mettre en jeu le salut d'Israël pour sauver son amour-propre: il dit en effet qu'il consentirait à «baiser la plante de ses pieds [i.e. d'Haman] pour le salut d'Israël». Mais si un tel ajout a été ressenti comme nécessaire, cela laisse supposer que Mardochée pouvait bien être soupçonné d'avoir précisément agi pour des motifs d'amour-propre.

⁴³ Comme le relève A. BARTAL, «The Art of Narration in the Scroll of Esther.» In: *DD* 14/3 (1986), p. 153, Mardochée a désobéi à un ordre donné par le roi lui-même.

⁴⁴ C'est là un signe que le roi délègue ses pouvoirs au deuxième personnage de l'État (cf. Gn 41,42 où Pharaon fait de même avec Joseph).

⁴⁵ Selon 1S 15,7-8, Agagites et Juifs devaient être de vieux ennemis.

⁴⁶ Cf. M.V. FOX, p. 186.

tiques⁴⁷. Par là, l'intercession d'Esther, l'épisode-clef de tout le livre, devient un cas de figure.

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

Même si Mardochée est introduit dans le livre avant Esther, même si c'est Mardochée qui déclenche le processus qui risque d'entraîner l'extermination des Juifs, même si c'est Mardochée qui, initiateur, amorce la série d'interventions en faveur de ces mêmes Juifs, c'est malgré tout Esther qui effectue l'intervention décisive. C'est son intercession qui va consacrer la victoire des Juifs, c'est elle qui est le personnage qui a donné son nom au livre tout entier. Ce faisant, le livre reconnaît l'importance de l'intercession puisqu'il tire son nom de l'intercesseur. Selon 2,7, cet intercesseur s'appelle Esther ou Hadassah⁴⁸; l'intercesseur incarne ainsi dans son identité le procédé des dédoublements typique du récit⁴⁹.

Esther est une jeune fille. À ce titre, elle a été conduite au palais royal pour y être présentée au roi qui cherchait une nouvelle reine en remplacement de Vashti. Or, selon Est 2,7, «la jeune fille était belle de taille et agréable à voir». La beauté caractérise souvent les protagonistes principaux des récits bibliques⁵⁰. Elle désigne le héros ou l'héroïne; et cela annonce que ladite jeune fille est appelée à jouer un rôle de premier plan dans le récit qui suit. Cette beauté va d'ailleurs devenir pour Esther un argument décisif face au roi⁵¹. Elle en fait l'expérience lors de sa première présentation au roi: de toutes les jeunes filles, c'est Esther qui est choisie par le roi qui, selon Est 2,17, l'aima «plus que toutes les autres femmes», et «mit la couronne royale sur sa tête et la fit reine à la place de Vashti».

Sa beauté a permis à Esther de devenir reine. Cela lui assure une position de premier plan dans le royaume, sans toutefois lui garantir un accès défini-

⁴⁷ Il est d'ailleurs significatif que la fête des Purim, qui commémore la victoire d'Esther, en soit devenue à symboliser la célébration de toute victoire du peuple juif sur les menaces qui ont pesé sur lui au cours des siècles. H. BARDTKE, *Das Buch Esther*. Gütersloh, 1963, pp. 248 et 253, estime, pour sa part, qu'en ayant situé son récit à l'époque perse et en Orient, l'auteur, qui aurait – mais le récit est difficile à dater – composé son oeuvre entre 165 et 140 av. J.C., aurait voulu décrire une persécution des Juifs «universellement valable».

⁴⁸ Cf. A.S. YAHUDA, «The Meaning of the Name of Esther.» In: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1946), pp. 174-178, qui estime toutefois que le nom «Esther» est l'exact équivalent perse du nom hébreu «Hadassah». Cela dit, l'intérêt narratif du double nom est qu'il permet à Esther de dissimuler son origine juive au roi.

⁴⁹ Cf. à titre d'exemple G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 116

⁵⁰ Cf. par exemple, 1S 9,2 ou 1S 16,12..

⁵¹ Comme le rappelle H. BÜCKERS, *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther. Übersetzt und erklärt*. Freiburg i. B., 1953, p. 353.

tif et immédiat auprès du roi. De fait, la beauté peut s'effacer, à tout le moins dans la mémoire du roi⁵². En matière de manipulation, elle n'est donc pas une arme dont l'efficacité soit assurée. Même le fait d'être reine, ne permet pas non plus un accès immédiat au roi. Esther rappelle ainsi à Mardochée, en Est 4,11, qu'elle n'a pas été convoquée chez le roi depuis trente jour.

En cédant alors à la supplique de Mardochée, Esther révèle une de ses qualités, le courage. En se présentant devant Assuérus sans avoir été appelée par ce dernier, elle risque en effet, d'après Est 3,11, sa vie⁵³. Esther n'est pourtant pas téméraire: pour affronter le roi, elle va mettre tous les atouts de son côté, en particulier sa beauté. Esther se révèle stratège, mettant en oeuvre toutes les ressources dont elle dispose. Esther ne néglige rien à cet égard. Elle semble même compter sur l'aide «divine», bien que cela ne soit nulle part explicité, il est vrai⁵⁴. En Est 4,16, elle fait dire à Mardochée: «va, rassemble tous les Juifs qui se trouvent à Suse, et jeûnez pour moi: ne mangez pas et ne buvez pas pendant trois jours, nuit et jour.» Le mot «pour» dans l'expression «jeûnez *pour* moi», וְצוּמוּ עָלַי, peut en effet présenter cette demande de jeûne comme une demande d'intervention auprès de «Dieu». En cela, Esther s'annonce bon intercesseur puisqu'elle indique qu'elle a saisi que la réussite d'une intercession repose sur cet équilibre nécessaire entre bienveillance «divine» et engagement humain.

Enfin, Esther ne renie pas son identité juive. Toujours en Est 4,16, elle dit: «moi aussi, je jeûnerai pareillement, ainsi que mes servantes; c'est alors que j'irai vers le roi, contrairement à la loi, et si je dois périr, je périrai.» Juive, Esther se déclare prête à partager le sort funeste du peuple menacé⁵⁵. Demander que «tous les Juifs», כָּל־הַיְּהוּדִים, jeûnent pour elle, c'est affirmer qu'elle aussi se sent solidaire de tous les Juifs. C'est en mettant cette solidarité en acte, en intercédant pour le peuple juif, qu'Esther va dévoiler au roi et à la cour son identité de Juive.

LES PERSONNAGES: B, LE BÉNÉFICIAIRE

Il s'agit en fait non pas tant d'un personnage au sens étroit du terme puisque le bénéficiaire de l'intercession est le peuple juif, soit une entité collective. Ce bénéficiaire est passif – il n'est pour rien dans la colère de Haman, si ce

⁵² Cf. H. BARDTKE, p. 332.

⁵³ Cf. H. BÜCKERS, p. 351.

⁵⁴ La LXX va expliciter et développer ce recours à Dieu dans la grande prière d'Esther contenue dans l'addition C.

⁵⁵ Comme le relève S. GOLDMAN, «Narrative and Ethical Ironies in Esther.» In: *JSOT* 47 (1990), p. 20.

n'est qu'il observe des lois particulières – jusqu'à la victoire d'Esther et de Mardochee⁵⁶. Pourtant, en tant qu'objet, le peuple juif est malgré tout très présent dans le récit car il en constitue l'enjeu⁵⁷: il est aussi bien la cible de l'hostilité de Haman que le bénéficiaire des interventions de Mardochee et d'Esther. Le peuple juif se fie d'ailleurs à ces deux personnages puisqu'il se soumet aussitôt, selon Est 4,17, au sévère jeûne de trois jours que la reine lui demande d'observer en 4,16. En revanche, une fois le succès de l'intercession acquis, en 9,2-5, le peuple devient actif et se met à massacrer tous ses ennemis. L'intercession va assurer à son bénéficiaire non seulement la vie, mais aussi une certaine autonomie. Cela dit, le fait que le bénéficiaire de l'intercession soit le peuple juif dans son ensemble et menacé par une situation défavorable extrême, peut contribuer à ce que l'intercession d'Esther apparaisse comme un cas de figure, un cas limite, à la frontière de l'intercession sacrée puisque c'est principalement pour parer à un châtement divin qui menace le peuple tout entier que ces grands intercesseurs que sont les prophètes interviennent⁵⁸.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Comme le peuple juif, Assuérus est lui aussi un personnage quelque peu en retrait. Il n'est pas à l'origine de la menace qui pèse contre les Juifs. Pourtant, c'est lui le sujet-compétent qui a le pouvoir aussi bien de rendre la menace exécutoire que de la lever. N'étant donc pas à l'origine de cette menace, il va être sollicité par les deux parties, par Haman d'abord puis par Esther et sera amené à prendre parti. Si un roi de Perse appelé de la sorte a en effet bel et bien existé⁵⁹, l'Assuérus du livre d'Esther semble en revanche impossible à identifier avec précision et paraît représenter le roi perse par excellence⁶⁰. C'est un sujet-compétent qui détient un pouvoir absolu et sans limite; il a droit de vie et de mort sur tous les habitants de son empire⁶¹. En ce qui concerne les noms propres, on a du reste constaté que ceux des principaux protagonistes du livre d'Esther présentent une ressemblance

⁵⁶ D.J.A. CLINES, *Ezra...*, p. 299, note ainsi que même si le peuple juif apparaît dans le récit en Est 4, «the significant action remains in the hands of the four principal characters».

⁵⁷ Cf. A. MEINHOLD, «Zu Aufbau und Mitte des Estherbuches.» In: VT 33 (1983), p. 442.

⁵⁸ Cf. p. ex., Ex 32, 11-13; Am 7,2.5 ou Jr 14,13.

⁵⁹ Aussi connu sous le nom de Xerxès, il a été le quatrième souverain de l'Empire perse; cf. L.B. PATON, p. 64.

⁶⁰ Cf. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 389.

⁶¹ F. WEINREB, *Chance. The Hidden Lord. The Amazing Scroll of Esther*. Branton, Devon, 1986, p. 53, rapporte qu'Assuérus a été rangé parmi les quelques rois qui ont gouverné l'univers entier.

pour le moins remarquable avec des noms de dieux du Moyen-Orient Ancien. Ainsi Mardochée évoque le grand dieu babylonien Marduk; Esther renvoie quant à elle à Ishtar, la principale déesse babylonienne; tandis que Haman évoque un dieu élamite, Humman ou Humban⁶². Les ressemblances susmentionnées sont trop saisissantes pour n'être que des coïncidences⁶³. De par son nom, seul le roi n'évoque personne d'autre que lui-même. Puisque les noms des trois autres personnages principaux du livre renvoient à la sphère du divin et que le nom du roi ne renvoie qu'au roi lui-même, un parallèle peut alors être suggéré entre la sphère du divin et la personne du roi. Les noms des autres personnages du livre inviteraient ainsi le lecteur à découvrir une référence divine aussi chez le roi. Celui-ci serait, en lui-même, une figure du divin, voire de Dieu⁶⁴, tout en conservant son nom propre puisqu'il ne peut évidemment pas porter celui de Yahvé⁶⁵.

Certes, Assuérus est souvent considéré comme un souverain irresponsable⁶⁶. Pourtant, le récit ne se montre pas hostile à son encontre⁶⁷. Il est vrai que le roi délègue beaucoup de son pouvoir et, en Est 3,11, permet à Haman de faire ce qu'il veut du peuple juif. Une fois cette délégation de pouvoir accordée, le roi paraît ensuite se désintéresser de ce qui peut en advenir et, notamment, du sort de ce peuple. Plus qu'un roi irresponsable, Assuérus est d'abord un roi absent. Si le roi peut malgré tout apparaître alors comme une figure de Dieu, il est la figure de Dieu telle que semble la percevoir le peuple juif dans la situation qui est la sienne dans le récit, soit celle d'un peuple exilé et soumis à un pouvoir étranger. Le roi absent figure

⁶² Le livre d'Esther aurait pour arrière-fond des légendes concernant des combats entre des dieux orientaux et racontant la victoire des dieux babyloniens sur ceux d'Élam; cf. W.J. FUERST, p. 38. Pour ce qui est des divinités babyloniennes Marduk et Ishtar, voir J.M. DURAND, «Les écrits mésopotamiens.» In: A. BARUCQ – A. CAQUOT – J.M. DURAND – A. LEMAIRE – E. MASSON, *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*. Paris, 1986, p. 145; pour le dieu élamite Humman ou Humban, voir W. HINZ, *Das Reich Elam*. Stuttgart, 1964, p. 38.

⁶³ Cf. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 389.

⁶⁴ Cf. J.-P. MORLEY, «Esther et le monothéisme.» In: O. ABEL – F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*. Paris, 1992, p. 210. Dans la tradition midrashique judaïque, le «roi» est une figure qui renvoie à la sphère du divin et est même la figure type pour représenter Dieu; cf. M. HILTON – G. MARSHALL, *The Gospels and Rabbinic Judaism. A Study Guide*. Hoboken, NJ, 1988, p. 57.

⁶⁵ Si le roi conserve son nom propre, c'est que, au milieu de personnages qui évoquent Marduk, Ishtar ou Humman, il n'y a pas de place pour le tétragramme sacré; cf. E.L. GREENSTEIN, p. 233, qui voit dans cela une explication au caractère profane du livre.

⁶⁶ Par exemple, F. WEINREB, p. 54, le qualifie ainsi de «fool»; tandis que E.L. GREENSTEIN, p. 230, le considère comme un «anti-Salomon».

⁶⁷ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther. An Introduction and Commentary*. Oxford, 1984, p. 36.

le Dieu absent⁶⁸ de son peuple menacé. Dans un tel sujet-compétent, intercession profane et intercession sacrée se rejoignent à nouveau.

LES CHAPITRES 4-9: UNE INTERCESSION EN DÉPLOIEMENT

L'intercession d'Esther est le point focal du récit aussi: annoncée en Est 4, l'intercession n'a lieu qu'en Est 7, pour se prolonger ensuite jusqu'en Est 9. Esther va d'ailleurs reformuler son intercession par deux fois après le chapitre 7: une première fois en 8,3-6 et, une seconde fois, en 9,12-14. De fait, l'intercession d'Esther, au chapitre 7, s'inscrit dans un processus marqué par une prise de parole de la part d'Esther: aucune de ses paroles n'est en effet rapportée avant Est 4⁶⁹ et aucune de ses paroles ne le sera plus après 9,14⁷⁰. Chacune des paroles d'Esther constitue ainsi une étape du processus sus-mentionné. Qui plus est, ces paroles vont par paires. La structure dudit processus apparaît dès lors comme suit:

- 1) Esther répond à Mardochée (Est 4,[8] 9-17):
 - a: l'objection (Est 4,9-12)
 - b: l'acceptation (Est 4,15-17)
- 2) Esther invite le roi à un banquet (Est 5,1-8):
 - a: une première fois (Est 5,1-5a)
 - b: une seconde fois (Est 5,5b-8)
- 3) Esther intercède (Est 7,1-6)⁷¹:
 - a: elle demande (Est 7,1-4)
 - b: elle dénonce (Est 7,5-6)
- 4) Esther intervient encore (Est 8,3-7 et 9,12-14)
 - a: pour que soit révoqué le décret d'Haman (Est 8,3-7)
 - b: pour que les Juifs pendent les fils d'Haman (Est 9,12-14)

⁶⁸ La tradition midrashique judaïque ne s'est pas privée de dépeindre, sous la figure de rois, un Dieu aux agissements incompréhensibles, voire répréhensibles aux yeux de son peuple; cf. D. STERN, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA – London, 1991, pp. 180ss.

⁶⁹ En Est 2,22 il est seulement écrit que Esther «dit», וַתֹּאמֶר, au roi ce que Mardochée lui avait révélé; toutefois, ces paroles, d'une part, ne sont pas rapportées et, d'autre part, même si elles ont été prononcées par Esther, elles ne sont en fait que les paroles de Mardochée, répétées ensuite par Esther. En Est 4,5, la reine «appelle», וַתִּקְרָא, un de ses eunuques et «lui donne un ordre», וַתִּצְוֶהוּ.

⁷⁰ En Est 9,29, la reine «écrit», וַתִּכְתֹּב, avec Mardochée du reste.

⁷¹ La plupart des commentateurs font précéder cette section du v. 6,14 et la font aller au-delà de 7,6 (cf., p. ex., C.A. MOORE, *Esther...*, pp. 68-74), mais il est vrai qu'ils n'organisent pas le texte autour des répliques d'Esther.

Des inclusions peuvent confirmer cette division en série de quatre paires: en Est 4,8 et 4,17, on trouve le verbe צוה, «ordonner»; en Est 5,1 et 5,9, le mot המלך, «le roi», apparaît par trois fois dans chacun de ces versets; en Est 7,1 et 7,6, on trouve les trois mots המלך, «le roi», והמן, «et Haman», et המלכה, «la reine»; enfin, le mot המן, «Haman», figure en Est 8,3, 8,7, 9,12 et 9,14. On trouve aussi le mot היהודים, «les Juifs», en Est 8,3, 8,7 et 9,12, et c'est également le premier substantif du v. 9,15: cela donne une inclusion ouverte. Une telle inclusion se retrouve aussi en Est 5,1 et 5,9: le mot ביום, «au jour...», apparaît en effet au commencement de ces deux versets. Ainsi, les quatre paires peuvent être à leur tour regroupées deux par deux: la première paire comprenant Est 4,8-17 et 5,1-8, la seconde, Est 7,1-6 et Est 8,3-7 avec 9,12-14. Chacune de ces deux doubles paires débouche sur une ouverture: la première paire prépare l'intercession, la seconde, la victoire totale des Juifs.

Cette structure de deux fois deux paires met en relief la formule même du dédoublement. Une telle structure reflète une des caractéristiques connues du livre, à savoir l'emploi fréquent d'un vocabulaire dédoublé. Le fait en outre que cette structure en paires s'applique à l'épisode de l'intercession, avec sa préparation et ses conséquences, laisse apparaître le phénomène de l'intercession comme fonctionnant selon un système en écho ou en miroir, tel un jeu de rôles réglementé par des conventions.

Cela étant, la structure montre bien que, une fois que Mardochée a pris l'initiative d'informer Esther et de lui demander d'intercéder, c'est cette dernière qui occupe le devant de la scène et c'est elle qui mène l'action. Mardochée s'efface devant Esther, là aussi selon un rôle convenu par le jeu même de l'intercession. Comme l'entrée en scène d'Esther est accompagnée d'une prise de la parole, l'intercession est avant tout un rôle à dire.

Cette entrée en scène est préparée dès le début du livre: l'éviction de la reine Vashti permet à la juive Esther de prendre sa place auprès d'Assuérus et dans le coeur de ce dernier. Mardochée se rend compte de cette préparation. Lorsqu'en Est 4,14, il tente de persuader Esther d'intercéder en faveur du peuple juif, il pose en effet la question: «et qui sait si ce [n] est pas pour un temps comme celui-ci que tu es parvenue à la royauté?» Mardochée a déjà pu constater, en Est 2,22, qu'à travers Esther il avait la possibilité d'atteindre le roi. L'intercession apparaît de la sorte, comme la manifestation, chez ses protagonistes, d'un sens certain des événements, derrière lesquels ils discernent un plan auquel ils souscrivent⁷². C'est comme si les per-

⁷² Des commentateurs considèrent cela comme une croyance en la «providence»; cf. D.J.A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story*. (JSOT Supp. 30), Sheffield, 1984, pp. 35-36; ou G. MAIER, *Das Buch Esther*. Wuppertal, 1987, p. 97.

sonnages principaux prenaient alors eux-mêmes alors le récit en charge, précisément en vue d'amener l'épisode-clef du livre qu'est l'intercession d'Esther.

À cet égard on assiste, en Est 4, à un passage du témoin. Si, jusqu'ici, c'était Mardochée qui, du côté juif, tirait les fils de l'intrigue, à partir de Est 4,15, c'est Esther qui va désormais prendre les choses en main. En ce chapitre crucial, là où se croisent les divers motifs narratifs du récit, il y a un transfert des responsabilités⁷³. Cette extension de la responsabilité de l'intercession de l'initiateur à l'intercesseur exprime la solidarité qui unit l'initiateur aux bénéficiaires de l'intercession. L'intercession engage tout un réseau de solidarités. Il n'en demeure pas moins que le personnage-clef, celui sans lequel l'intercession ne peut avoir lieu, est bien l'intercesseur. C'est Esther qui prend place sur le devant de la scène au moment crucial. La résolution de la crise repose, ainsi que l'atteste d'ailleurs la démarche de Mardochée lui-même en Est 4, tout entière sur l'intercession d'Esther⁷⁴.

LES VV. 4,8-14

Au départ de cette intercession, il y a un appel. La première réponse d'Esther à cet appel est d'ailleurs, en Est 4,11, une objection. Or une telle objection se retrouve dans d'autres récits bibliques qui relatent un appel à une mission⁷⁵; celui qui appelle répond à cette objection par la colère ou par une menace⁷⁶: c'est ce que fait Mardochée en Est 4,14a. L'intéressant est que cet appel soit lancé ici par un homme; lequel, il est vrai, semble avoir conscience de suivre ce faisant les voies d'une certaine «providence» ainsi qu'il l'exprime, comme on l'a vu, en 4,14b. L'intercession apparaît donc comme une mission; elle est réponse à un appel qui est coïncidence entre un appel humain et un plan supérieur qu'on pourrait qualifier alors de «divin».

⁷³ Cf. D.J.A. CLINES, *The Esther...*, p. 33.

⁷⁴ C'est bien le seul recours possible; cf. R.J. COGGINS – S.P. RE'EMI, *Israel Among the Nations. A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah, and Esther*. (ITC) Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1985, p. 125. J.G. McCONVILLE, *Ezra, Nehemiah, and Esther*. Philadelphia, 1985, p. 177, relève qu'Esther est le seul personnage du livre, avec Haman, qui soit susceptible d'avoir une influence sur le roi.

⁷⁵ Voir Ex 4,10-13, à propos de Moïse, et Jr 1,6, à propos de Jérémie. G. GERLEMAN, «Studien zu Esther. Stoff – Struktur – Stil – Sinn.» In: *BS* 48 (1966) 1-48, a poussé plus loin la comparaison entre Esther et Moïse, le livre d'Esther et celui de l'Exode racontant tous deux la délivrance du peuple juif d'une menace ourdie par des étrangers, en terre étrangère.

⁷⁶ La colère de Dieu face à l'objection de Moïse est mentionnée en Ex 4,14, tandis que la menace de Dieu face à l'objection de Jérémie est exprimée en Jr 1,17.

Le processus qui va conduire à l'intercession commence alors avec la prise de connaissance, par l'initiateur, du danger qui menace. Le v. 4,1 débute d'ailleurs ainsi: «et Mardochée apprit tout ce qui s'était passé». Suite à cela, il déchire ses vêtements et se revêt d'un sac de cendre. Mardochée perd alors son accès à la maison du roi, comme le précise le v. 2: «car personne ne pouvait entrer par la porte du roi avec un sac pour vêtement».

Il y a alors encore plus nécessité, pour Mardochée, de recourir à quelqu'un d'autre, à Esther. À ce sujet, on s'est posé la question de savoir si l'expression מִמְּקוֹם אֲחֵר, «d'un autre côté», dans la phrase de Mardochée en 4,14a, «car si vraiment tu te tais en ce moment, le salut et la délivrance surgiront, pour les Juifs, d'un autre côté...», serait, quoiqu'indirecte, une référence à Dieu⁷⁷. Cependant, l'adjectif אֲחֵר, «autre», s'expliquerait difficilement dans une telle perspective: il ferait d'Esther une sorte de dieu⁷⁸, à moins que ce ne soit une manière d'indiquer qu'en intercédant auprès du roi, Esther agisse précisément au nom de Dieu. De fait, on ne saurait opposer une délivrance venant par Esther à une délivrance venant de Dieu⁷⁹. «D'un autre côté» pourrait être alors une formule délibérément vague qui servirait à souligner le caractère inéluctable de l'aide à venir. Un auteur propose, quant à lui, de traduire le v. 14a sous la forme d'une apodose interrogative: «car si vraiment tu te tais en ce moment, est-ce que le salut et la délivrance surgiront, pour les Juifs, d'un autre côté?...»⁸⁰. Cela renforcerait l'idée que pour Mardochée le recours à Esther est bien la seule issue possible face au danger qui menace les Juifs⁸¹. Les vv. 4,13-14 rapportent d'ailleurs le seul discours direct de Mardochée dans tout le livre⁸². Cela souligne l'importance de ces paroles car il s'agit d'assurer l'intervention d'Esther.

Esther acquiesce et va prendre le relais. En Est 5,1, elle va précisément revêtir son vêtement royal, selon ce que requiert l'étiquette⁸³. Un vêtement empêche Mardochée d'entrer dans le palais royal; un vêtement va permettre à Esther d'approcher le roi. Cette reprise du vêtement – la racine לבש appa-

⁷⁷ C'est la thèse que défendent, entre autres, A. BARTAL, p. 155; ou H. RINGGREN – O. KAISER, p. 407; ces deux derniers auteurs notent pourtant que ce n'est que dans le judaïsme tardif que מִמְּקוֹם, «côté» ou «lieu», est devenu un substitut fréquent du nom de Dieu.

⁷⁸ C'est ce que relève M.V. FOX, p. 63.

⁷⁹ Cf. D.J.A. CLINES, *The Esther...*, pp. 35-36; les deux délivrances ne s'excluent en effet pas car on peut fort bien concevoir une délivrance venant de Dieu par Esther.

⁸⁰ J.M. WIEBE, «Esther 4:14: "Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?"» In: *CBQ* 53 (1991), p. 413

⁸¹ Comme le note A. MEINHOLD, *Das Buch...*, p. 55, il n'y a en fait pas d'alternative au recours à Esther.

⁸² Cf. H.-P. MÜLLER – O. KAISER – J.A. LOADER, p. 248.

⁸³ Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 92.

raît aussi bien en 4,2 qu'en 5,1 – symbolise alors la «passation de pouvoir» de Mardochée à Esther en ce qui concerne l'intercession. Il y a là substitution⁸⁴, mais aussi continuité; ce qui est la marque d'une solidarité.

La continuité est en outre signalée par la reprise du dédoublement présent dans la requête de Mardochée. Selon ce que celui-ci demande à Esther, en Est 4,8, c'est en effet que celle-ci aille vers le roi pour, d'une part, «implorer sa grâce» (à lui), לְהַתְחַנֵּן לוֹ, et, d'autre part, «le supplier en faveur de son peuple», וּלְבַקֵּשׁ מִלְפָּנָיו עַל-עַמּוֹהּ. Esther, lorsqu'elle parlera au roi, procédera de même, et cela par deux fois, en Est 5,7 comme en 7,3. En 5,7 et 7,3, elle parle en effet au roi de «ma demande» et «ma requête», שְׁאֵלָתִי וּבִקְשָׁתִי. Comme pour Mardochée, la première partie de la demande concernera celui ou celle qui la présente, tandis que la seconde partie visera le peuple. Plus tard, lorsqu'Esther interviendra à nouveau en Est 8,5-6 et 9,13, ce sera directement en faveur des Juifs.

Ceci met à jour le mécanisme de l'intercession: il existe un lien privilégié entre l'intercesseur et le sujet-compétent; le premier a du poids aux yeux du second. Et ce lien, l'intercesseur l'active au profit du bénéficiaire. Dans le livre d'Esther, ce mécanisme est mis à nu, est thématiqué par le jeu des doubles demandes. La séquence est à cet égard révélatrice: à chaque fois la première demande est en faveur de l'intercesseur, lequel permet le passage au bénéficiaire. Curieusement, Mardochée semble prévoir que le roi va interroger Esther à l'aide d'une formule dédoublée. Cela donne à penser que, dans le livre d'Esther, les personnages impliqués dans l'intercession partagent une sorte de «sens» de l'intercession. Le terrain est ainsi balisé.

Il y a, bien sûr, aussi le risque. Il ne faut pas l'oublier. En Est 4,11, Esther se charge de rappeler à Mardochée qu'à entrer chez le roi sans y avoir été conviée, elle est passible de la peine de mort⁸⁵. Le risque met en évidence les exigences de la solidarité. Si l'intercession est expression de la solidarité, cette dernière ne saurait être feinte ou superficielle: être solidaire, c'est ici risquer sa vie pour ceux en faveur de qui on intercède. Et Esther va as-

⁸⁴ Cf. D.J.A. CLINES, *The Esther...*, p. 33.

⁸⁵ Certains commentateurs, tel par exemple E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible. Jonah / Daniel / Koheleth / Esther*. New York, 1967, p. 184, ont fait observer qu'Esther étant la reine en titre, elle ne court en fait pas un tel risque: l'épouse du roi avait en effet, selon les règles en vigueur à la cour de Perse, la permission d'approcher le souverain sans invitation préalable. En outre, le fait de ne pas avoir été appelée chez le roi depuis trente jours peut être non pas le signe d'une quelconque disgrâce, mais tout simplement le résultat de la vie de harem qui voulait que chaque femme fût envoyée chez le roi à tour de rôle. Cependant, ce n'est pas ainsi que le récit présente la situation d'Esther et, quoi qu'on dise de l'historicité de ce livre, on peut affirmer, avec J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 29, que tenter de tout rapporter systématiquement à l'Histoire débouche sur une impasse alors qu'une approche littéraire aide beaucoup plus à la compréhension du livre.

sumer un tel risque et s'identifier ainsi à la cause du bénéficiaire de l'intercession⁸⁶.

LES VV. 4,15-17

Cette identification est signifiée par le jeûne que vont pratiquer les Juifs de Suse avec Mardochée, mais également Esther et ses suivantes, selon Est 4,16: *גַּם־אֲנִי וְנַעֲרָתַי אֲצִיּוּם כֵּן*, «moi aussi, avec mes servantes, je jeûnerai pareillement», dit la reine. Le texte insiste sur cette solidarité en ajoutant un *כֵּן*, «pareillement», au *גַּם*, «aussi»⁸⁷. Ce jeûne est de trois jours, ce qui est d'une longueur inhabituelle pour des Juifs⁸⁸. Cela signale la gravité de l'enjeu, extraordinaire lui aussi.

Ceci dit, ce jeûne présente un autre aspect insolite⁸⁹: il n'est pas accompagné de prières. Or les témoignages bibliques et extra-bibliques abondent qui unissent, et tout particulièrement en cas de grave menace, jeûne et prière⁹⁰. On a alors estimé qu'il fallait supposer que des prières aient bien accompagné le jeûne demandé par Esther, même si le texte n'en fait nulle mention explicite⁹¹. Les versions grecques du livre d'Esther ainsi que les deux targumim de ce même livre ont suppléé à ce vide et contiennent les prières en question, longuement développées qui plus est⁹².

⁸⁶ Cf. S. PAGÁN, p. 265.

⁸⁷ Cette fonction de solidarité du jeûne est d'autant plus soulignée que, comme le relève J. CRAGHAN, *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*. (OTM), Wilmington, DE, 1982, p. 28, il n'est fait mention d'aucune connexion avec la foi juive à ce propos.

⁸⁸ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 81.

⁸⁹ Cf. H. BARDTKE, p. 334, par exemple.

⁹⁰ C.A. MOORE, *Esther...*, p. 50, cite à l'appui 1S 7,6; 2S 12,16.22; 1R 21,27; Esd 8,21.23; Ne 1,4 et 9,1; Jr 14,12; Jon 3,3-8; Jl 1,14 et 2,12; Dn 9,3; ainsi que la communauté de la diaspora à Éléphantine. Voir à ce sujet W. STAERK, «Alte und neue aramäische Papyri.» In: H. GRESSMAN (ed.), *26 Altorientalische Texte zum Alten Testament*. 2d ed. Berlin-Leipzig, 1926, p. 451. On trouve l'exemple d'un texte de la diaspora d'Éléphantine associant jeûne et prière au v. 14 de la «Supplique au gouverneur de Judée», telle qu'elle est publiée dans P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation*. Paris, 1972, p. 410.

⁹¹ Voir, par exemple, H. BARDTKE, p. 334, ou C.A. MOORE, *Esther...*, p. 50.

⁹² Voir à ce sujet C.A. MOORE, «On the Origins...», pp. 382-393, de même que IBID., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB), Garden City, NY, 1977, pp. 203-217. Le texte grec offre ainsi une prière de Mardochée et une, plus développée, d'Esther. La prière d'Esther de la LXX paraît même être une prière type, présentant une synthèse des traditions de prière dans le cas d'un danger qui menace tout le peuple; cf. J.C. DANCY – W.J. FUERST – R.J. HAMMER, *The Shorter Books of the Apocrypha. Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel, and Prayer of Manasseh*. (CBC), Cambridge, 1972, p. 154. De plus, aussi bien Mardochée qu'Esther prient Dieu en s'adressant à lui comme à un Roi (en 4,17a,

Cette absence de référence à la prière est cependant en accord avec la tonalité profane du récit massorétique⁹³. L'absence de référence explicite à la prière, dans le texte hébreu, peut toutefois aussi avoir une fonction au sein même du récit et vouloir signifier quelque chose à travers le manque lui-même. Si on s'accorde à dire que la prière accompagne en principe le jeûne, pourquoi ne pas admettre alors que cette prière est présente dans le texte hébreu et pas seulement de manière implicite? De fait, le jeûne est bel et bien accompagné d'une prière dans le texte massorétique: il s'agit de la requête qu'Esther adresse en plusieurs étapes au roi, il s'agit de l'intercession. On a vu en effet que le roi peut être considéré comme une figure de Dieu. Un détail vient peut-être encore corroborer une telle hypothèse. Il a été observé plus haut qu'en donnant à Esther un ordre dédoublé en Est 4, Mardochée ne peut prévoir que le roi, en Est 5, va solliciter une réponse dédoublée de la part d'Esther. Pourtant, si on admet que Mardochée, en intervenant auprès d'Esther se sente en quelque sorte l'instrument de la «providence», on peut aussi admettre que, ce faisant, il va également au-devant des attentes du roi. Il y a alors une certaine coïncidence entre l'action de la «providence» et celle du roi⁹⁴. Dans ce cas, le jeûne prépare Esther spirituellement à paraître devant le roi⁹⁵.

Le jeûne met ainsi en lumière, paradoxalement, ce qui, dans la solidarité, distingue l'intercesseur des bénéficiaires de l'intercession. L'intercesseur devient en effet le porte-parole de la communauté; il devient donc celui en qui tous les autres doivent placer leur confiance puisque leur sort à tous dépend de lui. Mais, porte-parole, l'intercesseur n'est plus simplement canal de transmission comme en Est 2,22. Là, Esther s'était contentée de rapporter au roi ce que Mardochée lui avait révélé. Ici, devenue intercesseur, Esther doit payer de sa personne: de passive, elle devient active⁹⁶. C'est là le sens de l'ordre qu'elle donne à Mardochée en Est 4,16. Et Mardochée reconnaît à Esther cette prise en charge de la conduite des événements: en

pour Mardochée: Κύριε κύριε βασιλεῦ; et en 4,17l, pour Esther: Κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν). En outre, en 5,2a, Esther dit au roi qu'il est «pareil à un ange de Dieu», Εἶδόν σε, κύριε, ὡς ἄγγελον θεοῦ. Pour ce qui est des Targumim, voir B. GROSSFELD, *The Two Targums of Esther. Translated, with Apparatus and Notes*. Collegeville, MN, 1991, pp. 61-63 en ce qui concerne le *Targum Rishon* (qui ne présente qu'une prière d'Esther, en précisant toutefois que la reine, en plus du jeûne, a cependant aussi demandé des prières) et pp. 154-163 en ce qui concerne le *Targum Sheni* (qui, en plus, développe abondamment la prière d'Esther).

⁹³ L'Histoire offre une possible explication à cela: dans un milieu étranger, l'auteur se doit d'être discret quant à sa religion; cf. R. GORDIS, «Religion...», pp. 359-388.

⁹⁴ Cf. G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 107.

⁹⁵ Cf. S. PAGÁN, p. 269, qui note que le jeûne prépare Esther aussi physiquement.

⁹⁶ Cf. M.V. FOX, p. 199.

4,17, il lui obéit. Ce dernier verset précise même que Mardochée «fit tout», וַיַּעַשׂ כְּכֹל, selon ce que Esther lui avait ordonné. Une telle soumission révèle la confiance placée dans l'intercesseur.

LES VV. 5,1-5a

Au début du chapitre, Esther occupe désormais le devant de la scène. Elle est devenue non seulement acteur principal, mais aussi metteur en scène qui applique une stratégie⁹⁷: elle va décider des costumes (5,1), des lieux et des décors (5,4.8), ainsi que des moments (5,4.8). En premier lieu, Esther renonce à toute audience officielle⁹⁸. Le temps presse et, comme une demande d'audience pouvait passer par Haman, il s'agit que ni ce dernier, ni le roi n'aient le temps de se préparer à recevoir la reine⁹⁹. La maîtrise de l'action reste aux mains d'Esther. Le chapitre est introduit par la formule וַיְהִי, «et il advint», très courante dans les récits vétérotestamentaires, mais rare en Est. Cela a pour effet de mettre en relief l'importance du moment ainsi annoncé¹⁰⁰. L'action atteint ici son point culminant dans le livre¹⁰¹. Esther en a choisi le jour, le troisième après le jeûne. Une fois terminé le jeûne qu'elle avait prescrit, Esther n'attend plus. L'urgence de la situation le demande¹⁰². En outre, le troisième jour est le jour des décisions importantes¹⁰³. L'instant de l'intercession est donc décisif.

Il est aussi solennel. Esther, pour l'occasion, a revêtu son vêtement royal¹⁰⁴. Dans sa stratégie, elle approche le roi en affichant son statut privilégié de reine¹⁰⁵. C'est habile dans la mesure où toute atteinte à la royauté d'Esther provenant d'un tiers pourra aussi être perçue comme une atteinte à la royauté d'Assuérus¹⁰⁶. Cela crée une relation étroite entre ces deux personnes. De fait, la racine מלך – en rapport aussi bien avec le roi qu'avec la

⁹⁷ Cf. J.W.H. BOS, *Ruth, Esther, Jonah*. Atlanta, 1986, p. 57.

⁹⁸ Contrairement à W.DOMMERSHAUSEN – G. KRINETZKI, *Esther. Hoheslied*. Würzburg, 1980, p. 30.

⁹⁹ Cf. G. MAIER, p. 96; et A. MEINHOLD, *Das Buch...*, p. 54.

¹⁰⁰ J. SCHILDENBERGER, p. 91.

¹⁰¹ Cf. H. BÜCKERS, p. 353.

¹⁰² Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 85.

¹⁰³ Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 92, qui cite à l'appui Gn 22,4; Ex 19,16; Jos 1,11; Os 6,2; Jon 2,1 et Mt 16,21.

¹⁰⁴ H. BARDTKE, p. 336, fait remarquer que du moment que, dans le texte, en Est 5,1, וַיִּלְבַּשׁ, «revêtir», «s'habilla», n'a pas de complément explicite, il faut prendre alors כְּלָכוֹת comme un adverbe: «royalement».

¹⁰⁵ Cf. J. G. BALDWIN, *Esther...*, p. 85.

¹⁰⁶ Cf. M.V. FOX, p. 67.

reine – est répétée pas moins de sept fois en Est 5,1-2a. Un dialogue entre majestés va ainsi s'instaurer, duquel Haman l'opposant est exclu¹⁰⁷. La solennité et le sérieux de la rencontre qui va suivre sont également soulignés¹⁰⁸. Le texte suggère également que la résolution de la crise va être liée à la position royale de l'héroïne¹⁰⁹.

Le v. 2 confirme cela. Il y est en effet écrit que «lorsque le roi vit la reine Esther, celle-ci trouva grâce à ses yeux». Ce verset inaugure une nouvelle étape: il est lui aussi introduit par un des rares וַיִּהְיֶה, «et ce fut», du livre¹¹⁰. Après la préparation, après l'entrée en scène de la reine, voici la réaction du roi. Et ce que le roi voit, c'est Esther *reine*. C'est la première fois que ce qualificatif est accolé au nom d'Esther depuis Est 2. Or, en Est 2, soit la première fois où un qualificatif royal est rapporté à Esther, c'est – sous la forme du factitif וַיַּמְלִיכָהּ, «il la fit reine» – au v. 17, en l'occurrence au verset qui relate la victoire d'Esther sur les autres prétendantes et qui raconte comment Esther «trouva grâce – וַיִּשְׂאֶהָ – et faveur à ses [i.e. du roi] yeux plus que toutes les autres vierges». Ainsi les premiers mots de Est 5,2 laissent augurer d'une suite favorable à Esther. De fait, il y est répété qu'Esther, à nouveau, «trouva grâce», וַיִּשְׂאֶהָ, aux yeux du roi¹¹¹.

En ce qui concerne le substantif «reine», הַמַּלְכָּה, il est accolé pour la première fois au nom d'Esther en Est 2,22, soit là où il est dit qu'Esther transmet au roi la dénonciation de Mardochée. Le rappel de la victoire d'Esther en Est 2 est ainsi souligné. Or cette victoire est associée, elle aussi, au rôle d'intermédiaire d'Esther. Cela annonce une seconde victoire, liée également à ce rôle.

De fait, le moment critique est à peine raconté¹¹². La solennité de l'instant amène tout de suite le roi à comprendre la gravité de la démarche d'Esther¹¹³: il tend son sceptre à Esther¹¹⁴, la prenant ainsi sous sa protection en

¹⁰⁷ W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift*. (SBM), Stuttgart, 1968, p. 95.

¹⁰⁸ Cf. R.E. MURPHY, *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1981, p. 163.

¹⁰⁹ Cf. J. CRAGHAN, p. 33.

¹¹⁰ Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 92.

¹¹¹ Cf. H. BARDTKE, p. 337 qui rappelle que ce passage évoque la première victoire d'Esther sur le roi, victoire due à la beauté de la reine.

¹¹² Cf. A. MEINHOLD, *Das Buch...*, p. 57.

¹¹³ H. BARDTKE, p. 337, note qu'une *parasha* précède le v. 3, mettant ainsi le discours du roi en relief comme nouvel événement.

¹¹⁴ Il y aurait ici un rappel de Vashti, en contrepoint: celle-ci avait refusé de paraître devant le roi alors qu'elle y avait été invitée, tandis qu'Esther est la reine qui paraît devant le roi sans y avoir été invitée. Cf. D.J.A. CLINES, *The Esther...*, p. 35. Si on se souvient que

levant la menace qui pesait sur une telle démarche inopinée¹¹⁵. Le roi sait, de la sorte, qu'Esther a pris un risque¹¹⁶. En conséquence, il lui pose tout de suite, au v. 3, une double question: «qu'y a-t-il, reine Esther¹¹⁷, et quelle est ta requête?», מַה־לָּךְ אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה וּמַה־בְּקִשְׁתֶּךָ. Qui plus est, il se déclare aussitôt prêt à accéder à ce qu'Esther pourra solliciter: «quand ce serait la moitié du royaume, elle te serait donnée», עַד־חֲצִי הַמְּלָכוֹת וְיִתְּנִי לָךְ. Sans doute faut-il voir dans ces mots une formule conventionnelle¹¹⁸ de politesse¹¹⁹, typique de la prodigalité orientale¹²⁰. C'est pourtant aussi une promesse inconditionnelle qui peut laisser entendre que le roi a conscience d'un enjeu important dans la démarche d'Esther¹²¹. Devenant de la sorte celui qui devine, qui sait d'avance, le roi, sujet-compétent, est là paré de qualités quasi surnaturelles ou «divines». Esther vient d'ailleurs à lui car il a le pouvoir de sauver le peuple juif.

Une réaction surprenante

L'offre que le roi vient de faire est déjà une garantie de victoire pour la démarche d'Esther¹²². La réponse de cette dernière en est alors d'autant plus surprenante¹²³. Esther, de façon inattendue, surtout après une telle préparation, «se contente», au v. 4, d'inviter le roi – et Haman, הָמָן – à un banquet

Vashti a été punie pour cela et si on prolonge le contraste, on est ainsi amené à penser qu'Esther va être récompensée pour cela.

¹¹⁵ Cf. M. ZLOTOWITZ – N. SCHERMAN, p. 89.

¹¹⁶ Le risque a payé. Là encore, la victoire d'Esther sur Haman est annoncée. J. SCHILDENBERGER, p. 92, y voit une preuve du succès du jeûne, à savoir que Dieu a touché le cœur du roi.

¹¹⁷ Il faut noter ici que le roi s'adresse à Esther en l'appelant «la reine», הַמֶּלֶכָה, toujours avec l'article. Il ne s'agit pas seulement d'une simple formule voulue par la politesse: en d'autres endroits, en effet, le roi s'adresse à Esther sans lui donner son titre (Est 5,6; 7,5; ou 9,12), même là (en Est 8,7) où le nom d'Esther est prononcé. Il n'en demeure pas moins que, à partir de ce chapitre 5, le titre «la reine» va se trouver très fréquemment accolé au nom d'Esther dans la suite du récit. Les premiers versets du chapitre 5 imposent désormais Esther comme étant la reine.

¹¹⁸ Cf. IBID., p. 86.

¹¹⁹ Cf. L.B. PATON, p. 233.

¹²⁰ Cf. W.J. FUERST, p. 67.

¹²¹ Cf. M.V. FOX, p. 68.

¹²² Cf. H. BARDTKE, p. 338. Même s'il faut, ainsi que le note lui aussi C.A. MOORE, *Esther...*, p. 55, accorder à l'offre du roi une part d'«exagération orientale», l'exemple d'Hérode, en Mc 6,17-20, montre qu'un monarque, même oriental, peut se sentir malgré tout lié par une telle promesse.

¹²³ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 78.

qu'elle a préparé pour lui¹²⁴. Esther prend là un risque après l'encouragement que le roi lui a prodigué en lui proposant la «moitié du royaume»¹²⁵. Diverses explications ont été fournies pour donner raison de cette réponse d'Esther: psychologique (il s'agirait de garantir la présence de Haman¹²⁶), historico-critique (Esther révélant son identité juive lors d'un banquet serait un parallèle avec le banquet de Gn 43 à la suite duquel, après l'épisode de la «coupe volée», Joseph révèle aussi son identité¹²⁷), dramatique (il s'agirait de retarder l'instant fatidique pour créer de la sorte un suspense¹²⁸), structurelle (un banquet ayant été l'occasion de la chute de Vashti, un autre banquet devait accompagner celle de Haman¹²⁹) ou littéraire (l'auteur aurait besoin de «temps» pour relater, au chapitre 6, l'humiliation de Haman et l'exaltation de Mardochée avant la chute finale¹³⁰).

Certaines de ces explications jettent quelques lumières sur la stratégie d'Esther¹³¹. Il est ainsi vrai que le renvoi de l'intercession a pour résultat d'augmenter le suspense, la tension du récit¹³². En outre, le banquet illustre le fait que l'intercession a pour but et pour effet d'amener le sujet-compétent dans les vues de l'intercesseur. En venant au banquet, le roi va chez Esther¹³³. Esther s'adresse du reste au roi en lui parlant d'elle à la première personne

¹²⁴ Cf. G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 110.

¹²⁵ Cf. D.J.A. CLINES, *Ezra...*, p. 304.

¹²⁶ Cf. H. BÜCKERS, p. 354. Encore que L.B. PATON, p. 234, voie quant à lui, dans cette présence d'Haman un danger: il aurait pu contrecarrer l'influence d'Esther.

¹²⁷ Cf. S.B. BERG, p. 127. Ou bien ce renvoi de l'intercession, qui entraîne une répétition des audiences royales, serait un écho des diverses audiences de Moïse auprès de Pharaon, en Ex 6-12; cf. G. GERLEMAN, «Studien...», p. 23.

¹²⁸ Cf. R. GORDIS, *Megillat Esther. The Masoretic Hebrew Text. With Introduction, New Translation and Commentary*. New York, 1974, p. 42.

¹²⁹ Cf. J. CRAGHAN, p. 33.

¹³⁰ Cf. L.B. PATON, p. 234.

¹³¹ Mises à part, peut-être, les explications d'ordre historico-critique, qui ne sont guère déterminantes. L'explication littéraire a également une faiblesse: elle ne rend pas compte du second banquet. Esther aurait pu n'inviter qu'une seule fois, pour le lendemain, et l'épisode relaté au chapitre 6 aurait alors très bien pu figurer, du point de vue de cette explication, après cette unique invitation.

¹³² Encore que le fait que l'invitation soit lancée pour le jour même, מִיּוֹם (v. 4), montre qu'Esther n'a pas perdu tout sens de l'urgence.

¹³³ J. CRAGHAN, p. 33, fait observer qu'Esther devient «the royal hostess». Ce qui la rapproche un peu du roi, autre «royal host» du livre, en Est 1. La distance qui sépare Esther du roi s'amenuise ainsi – du reste la répétition de la racine מִלֵּךְ, appliquée aussi à Esther, produit le même effet de rapprochement – même si ce dernier demeure le sujet-compétent, celui qui a le pouvoir.

du singulier et non pas à la troisième¹³⁴. Enfin, comme le renvoi se produira une seconde fois, cela révèle qu'amener le sujet-compétent dans les vues de l'intercesseur, est une entreprise qui se fait pas à pas.

Quant à la présence de Haman, elle va permettre la scène où, la situation étant renversée¹³⁵, l'ennemi se fait en vain demandeur d'intercession par un geste – approcher la couche de la reine – qui va précisément lui aliéner définitivement le sujet-compétent. Inviter Haman en même temps que le roi peut en outre, dans l'esprit d'Esther, répondre à des objectifs stratégiques. D'une part, lier ainsi Haman à la personne du roi est susceptible de susciter auprès de ce dernier jalousie et frustration à l'encontre d'Haman¹³⁶. D'autre part, inviter Haman permet aussi bien de le mettre en confiance que de l'avoir sous la main et de le piéger sans qu'il ait le temps de réagir¹³⁷.

Cela dit, le passage s'achève malgré tout sur une accélération du récit¹³⁸. Par là, le v. 5a fait écho au v. 1. Le v. 5a montre le roi pressé de répondre à l'invitation d'Esther: *מָה־רָצוֹן לַעֲשׂוֹת אֶת־דְּבַר אֶסְתֵּר*, «cherchez rapidement Haman pour faire ce qu'Esther a dit», dit le roi à ses serviteurs. Cette inclusion «dramatique» a pour effet de maintenir l'ensemble de l'épisode sous le signe de l'urgence, malgré le renvoi de l'intercession. En outre, cela indique que le roi entre dans la stratégie d'Esther: il a compris que l'invitation cache une autre requête, plus grave. Déjà à ce niveau, l'intercession, même retardée, est gagnante.

LES VV. 5,5b-8

Tout cela est encore souligné par le fait que le changement de scène, de décor, est donné au sein du même verset, dans la foulée. Les conventions conservent cependant leurs droits¹³⁹: ce n'est qu'à la fin du repas¹⁴⁰ que le roi pose à nouveau sa question à Esther¹⁴¹. Et Esther de demander à nouveau au

¹³⁴ En lui disant, par exemple, «ta servante», à la façon dont Juda, dans son intercession en Gn 44, s'adresse à Joseph, intendant de Pharaon, en lui disant «ton serviteur».

¹³⁵ On peut rappeler que, d'après S.B. BERG, p. 106, le thème du renversement de situation est celui autour duquel s'articule tout le livre.

¹³⁶ Cf. A. BARTAL, p. 154; ou R. GORDIS, *Megillat...*, p. 43.

¹³⁷ Cf. J.G. McCONVILLE, *Ezra...*, p. 176; M.R. SIEGEL, p. 148; ou M. ZLOTOWITZ – N. SHERMAN, p. 91.

¹³⁸ Cf. R.E. MURPHY, p. 163.

¹³⁹ Cela constitue un élément de suspense: le temps qui leur est consacré rapproche Marдохée de son funeste sort. Mais, en même temps, ces conventions établissent les conditions de l'événement qui va le sauver.

¹⁴⁰ C'est à la fin du repas que l'on trinquait dans la Perse antique. Cf. L.B. PATON, p. 236.

¹⁴¹ Toujours sous la forme d'un dédoublement conventionnel; comme le relève J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 86.

roi de bien vouloir venir, toujours avec Haman, à un second festin prévu pour le lendemain. À première vue, on a là l'impression d'une redite. Et la surprise est causée, cette fois-ci, aussi bien par la redite en question que par un second renvoi qui prolonge une fois de plus le suspense. Mais, à y regarder de plus près, on découvre des variations d'autant plus significatives qu'elles s'inscrivent dans un contexte répétitif.

Le rituel de l'intercession est ainsi plus fortement mis en évidence. Le lecteur se rend compte de la sorte que tout cela fait partie d'un plan délibéré de la part d'Esther¹⁴². Le fait que le roi pose – ici et en 7,2 – une double question signale, au-delà de la formule conventionnelle, qu'il a deviné un enjeu d'envergure dans la démarche d'Esther¹⁴³. Le roi entre ainsi toujours plus dans les vues d'Esther. On reconnaît de nouveau la stratégie des petits pas¹⁴⁴: à deux reprises Esther demande le «moins» au roi pour amener ce dernier à lui accorder le «plus»¹⁴⁵.

Le roi se montre toujours disposé à l'accorder, ce «plus». Il promet de nouveau la moitié de son royaume à Esther. Cette formule, aussi conventionnelle et hyperbolique soit-elle, n'est pas à déconsidérer¹⁴⁶. Si Esther donne au roi l'occasion de la réitérer, cela montre que, d'une manière ou d'une autre, elle compte la prendre au sérieux. C'est d'ailleurs bien ce qui va se passer: elle va demander la «moitié du royaume», à savoir le second du roi, Haman¹⁴⁷. L'inclusion formée par la mention de וְהָמָן, «et Haman», aux vv. 5b et 8, indique que l'ombre de Haman plane sur le passage. Il ne pipe mot, placé qu'il est sous la dépendance du roi, comme le laisse entrevoir la particule «et» collée à chaque fois à son nom qui, à chaque fois toujours, suit immédiatement le mot הַמֶּלֶךְ, «le roi». «Second», Haman est déjà présenté comme un vaincu; ce que va illustrer d'ailleurs le chapitre 6.

Mais c'est surtout dans la façon dont il s'adresse à Esther que le roi se montre disposé à accorder plus. Au v. 3, il a – on l'a noté – invité Esther à formuler sa requête en lui disant: מִהֲלֹךְ אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָּה וְיִמְהַדְּבִקְשָׁתֶךָ, «qu'as-tu,

¹⁴² Le lecteur constate que le «facteur de renvoi» a un rôle important à jouer; cf. R.E. MURPHY, p. 163.

¹⁴³ Cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 56; et J. SCHILDENBERGER, p. 336.

¹⁴⁴ Ce faisant, Esther teste aussi, en quelque sorte, son pouvoir d'influence sur le roi. Cf. H. BÜCKERS, p. 354. À chaque fois, cette influence est confirmée: Esther est ainsi parée pour le moment décisif, d'autant plus que ses demandes à répétitions n'ont pas exaspéré le roi, bien au contraire.

¹⁴⁵ «Eine so geringfügige Bitte gewährt der König natürlich stehenden Fusses, und das Gastmahl findet sofort statt.», précisent ainsi H. RINGGREN – O. KAISER, p. 408.

¹⁴⁶ Contrairement à J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 86, qui voit dans la répétition de la formule une banalisation de celle-ci.

¹⁴⁷ Pour cette interprétation, voir D.J.A. CLINES, *The Esther...*, p. 37.

Esther la reine, et quelle est ta requête?» Formellement, la question était dédoublée, sans qu'il y ait pour autant dissociation au niveau du contenu. En 5,6 toutefois, cela évolue. Le מָה־לְּךָ, «qu'as-tu?», a disparu et est remplacé par מָה־שֶׁלְּךָ, «quelle est ta demande?»¹⁴⁸. La question que pose ici le roi à Esther est cette fois également dédoublée au niveau du contenu: la demande et la requête se voient, toutes deux, accompagnées d'une promesse distincte: la demande sera accordée à Esther (וְיִתֵּן לְךָ, «sera donnée à toi»), quant à la requête, même jusqu'à la moitié du royaume, ce «sera fait» (וְהַעֲשֶׂה).

Tout cela semble indiquer que le roi devine, pas à pas lui aussi, le véritable sens de la démarche d'Esther. Si la reine vient à lui, c'est pour demander quelque chose qui la concerne. Mais ce «quelque chose» ne la concerne pas elle seulement. Et le roi entrevoit cela: au v. 6, il reprend la préposition לְּךָ, «à toi», mais il la détache du terme בְּקִשְׁתֶּךָ, «ta requête», pour la relier au nouveau mot שְׁלֶךָ, «ta demande». La demande concerne dès lors Esther, tandis que la requête regarde autre chose.

Il y a plus encore: au v. 6, le mot nouveau que le roi introduit dans sa double question à Esther est שְׁלֶךָ, «ta demande», et c'est ce mot-là qui est alors rapporté à Esther par la préposition לְּךָ, «à toi». Le mot qui, en revanche, est repris, est בְּקִשְׁתֶּךָ, «ta requête», et il est maintenu en rapport avec la promesse de la moitié du royaume¹⁴⁹. Par là, le roi semble indiquer qu'il se rend compte que l'essentiel de la démarche d'Esther ne concerne pas directement la reine elle-même et qu'il a bien affaire à une intercession. Ici encore le rituel de l'intercession amène le sujet-compétent à la rencontre de l'intercesseur; ce n'est pas seulement l'intercesseur qui va à la rencontre de l'autre.

Mais Esther a encore des pas à faire et elle ne brusque pas les choses. Si elle reconnaît que sa démarche est bien double (elle commence par reprendre, en écho, au v. 7, les deux termes שְׁלֶכְךָ, «ma demande», et וּבְקִשְׁתִּי, «ma requête»¹⁵⁰), elle ne formule cependant encore qu'une seule requête, à savoir que le roi vienne avec Haman au festin qu'elle fera pour eux le lendemain. Il y a une pause syntaxique après וּבְקִשְׁתִּי, «ma requête»: cette pause appelle un complément, elle maintient le suspense tout en faisant

¹⁴⁸ Un rappel: il ne faut pas rechercher une différence intrinsèque de signification entre les termes «demande» et «requête», pas plus qu'entre les mots hébreux שְׁלֶכְךָ et בְּקִשְׁתֶּךָ.

¹⁴⁹ En 7,4, soit au moment de l'intercession, Esther maintiendra d'ailleurs cette attribution: וְשָׁלַחָהּ pour sa vie à elle et בְּקִשְׁתִּי pour son peuple.

¹⁵⁰ C.A. MOORE *Esther...*, p. 57, estime qu'Esther ne répète ces deux mots que pour dire «oui», vu que, l'hébreu biblique n'ayant pas de mot pour «oui», l'acquiescement est exprimé en reprenant de l'interlocuteur les termes qui précèdent. Mais «oui» à quoi? Et pourquoi reprendre précisément ces termes-là parmi tous ceux que vient de prononcer le roi?

comprendre au roi qu'il est sur la bonne voie¹⁵¹. Il s'établit une convention, une sorte de jeu entre l'intercesseur et le sujet-compétent, au point que le narrateur n'éprouve même plus le besoin de faire dire au roi que ce dernier a agréé l'invitation de la reine.

Cela dit, après avoir formulé sa seconde invitation, Esther précise pourtant, cette fois-ci, au v. 8, que: *וּמָחָר אֶעֱשֶׂה כְּדִבְרֵי הַמֶּלֶךְ*, «et demain, je ferai comme la parole du roi». Le jeu a ses limites, imposées par les convenances et l'urgence tout à la fois. L'instant décisif est alors annoncé¹⁵². Les mots d'Esther disent aussi que tout va dépendre de la parole du roi.

Le seul à qui tout cela échappe est, ironiquement, l'opposant, à savoir Haman: c'est «joyeux et le cœur content» qu'il sort, au v. 9, du premier festin d'Esther. Il est complètement en dehors de la connivence qui unit l'intercesseur au sujet-compétent¹⁵³. Ne flairant pas le danger, il est décidément donné perdant d'avance, alors que, au contraire, plus le procédé – ou la stratégie d'Esther – avance, plus le roi s'ouvre à la démarche de la reine¹⁵⁴.

LES vv. 7,1-4

C'est, enfin, l'intercession proprement dite, *la* péripétie du livre pris dans son ensemble¹⁵⁵, que tout préparait. Les événements s'accélérent et tout s'enchaîne alors coup sur coup¹⁵⁶: le dernier verset du chapitre précédent amorce cette précipitation¹⁵⁷. Le v. 6,14 dit en effet que: «comme ils lui parlaient encore, les eunuques du roi arrivèrent et se dépêchèrent de faire venir Haman au festin qu'avait préparé Esther». La précipitation est aussi rendue par l'irruption des eunuques qui arrivent chez Haman alors que celui est en «conférence» avec ses sages et sa femme. La «conférence» est interrompue: elle doit céder le pas devant un épisode prioritaire.

Est 7 se déroule alors chez Esther. Cela rappelle le v. 5,5b; à ceci près qu'Esther est ici qualifiée comme étant «la reine». Le v. 7,1 introduit dans tout le chapitre Esther avec son titre royal. Et, jusqu'au v.8, ce titre sera

¹⁵¹ Tout en l'obligeant à garantir d'avance la requête; comme le note D.J.A. CLINES, *Ezra...*, p. 305.

¹⁵² Cf. G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 110.

¹⁵³ J.G. McCONVILLE, *Ezra...*, p. 177, relève à cet égard la présence d'un élément comique qui s'exerce aux dépens d'Haman.

¹⁵⁴ W. DOMMERSHAUSEN, p. 80, constate qu'à ce moment du récit, le pire est passé.

¹⁵⁵ Cf. IBID., p. 121.

¹⁵⁶ Cf. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 412.

¹⁵⁷ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 91.

scandé six fois¹⁵⁸. Comme en Est 5, c'est à la fin du repas, au moment où l'on sert le vin, que le roi posera à Esther la même double question qu'en 5,6. Là aussi, il s'agit presque d'une répétition mot à mot, avec l'exception, là encore, que le roi appelle son interlocutrice «Esther la reine». Le texte est d'ailleurs conscient de la répétition; il précise en effet, au v. 2: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר גַּם בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי, «et le roi dit à Esther *également* en ce second jour...».

Esther, dans son intercession, reprend alors le langage du roi: la réponse double d'Esther répond à la question double du roi¹⁵⁹. Esther fait le lien entre initiateur et sujet-compétent de l'intercession. Non seulement elle révèle par là qu'elle a assimilé les arguments de Mardochée¹⁶⁰, mais elle continue de prendre le roi au mot en lui disant¹⁶¹, au v. 3: הִנֵּנִי לְךָ נָפְשִׁי בְשִׂאֲלָתִי: וְעַמִּי בְּבִקְשָׁתִי, «que me soit donnée ma vie, selon ma demande, et [celle] de mon peuple, selon ma requête». Esther demeure fidèle au vocabulaire du roi, aux règles du jeu lexical que celui-ci avait fixées. Elle applique le mot שְׂאֵלָה à son propre sort et le mot בְּקִשָּׁה à celui de son peuple. Devant la double question du roi, elle sollicite ainsi une double faveur au roi¹⁶².

L'une et l'autre faveur sont d'ailleurs étroitement associées: pour souligner le parallèle entre les deux, Esther fait usage d'une ellipse car le mot עַמִּי, «mon peuple», un substantif masculin, ne saurait être sujet du verbe הִנֵּנִי, «soit donnée», qui est à la troisième personne féminine du singulier; il faut à tout le moins sous-entendre, précédant עַמִּי, un autre substantif, tel נָפֶשׁ, «personne, vie», qui est bien féminin, lui¹⁶³. Le procédé met en parallèle les deux termes de «ma vie» et «mon peuple»¹⁶⁴. Le sort des deux est lié, aussi bien dans la démarche d'Esther que dans les faits.

L'important – il faut le rappeler – est qu'Esther adresse en premier lieu la demande la concernant et seulement dans un second temps la requête concernant le peuple. Ce n'est pas une préoccupation d'ordre égocentrique, mais bien plus un élément réussi de la stratégie mise en oeuvre par Esther

¹⁵⁸ Et non pas cinq comme le note R.E. MURPHY, p. 166.

¹⁵⁹ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 96.

¹⁶⁰ Cf. D.J.A. CLINES, *Ezra...*, p. 311.

¹⁶¹ Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 343.

¹⁶² Esther répète d'ailleurs le mot «roi»: «si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô *roi*, et si le *roi* le trouve bon...», וְאִם־מִצָּדִיקִי הָיָה בְּעֵינֶיךָ הַמֶּלֶךְ וְאִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב, or, M. ZLOTOWITZ – N. SCHERMAN, p. 106, rapportent que la tradition juive a vu dans le premier «roi» une référence à Assuérus et, dans le second, une allusion à Dieu. Ce détail soulignerait encore le parallèle entre Assuérus et Dieu.

¹⁶³ Cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 70.

¹⁶⁴ G. GERLEMAN, p. 122, relève dans le texte une insistance sur les suffixes possessifs de la première personne du singulier: «ma» ou «mon».

dans son intercession¹⁶⁵. Sentant que le roi est ému par elle, Esther use de son impact sur lui pour mettre en avant sa personne à elle, de manière à relier ensuite le sort du peuple juif au sien. Esther sent et sait que la requête en faveur du peuple juif passera auprès du roi si celle-ci est formulée à travers une intervention effectuée en faveur d'elle-même. De cette manière, Esther thématise en quelque sorte la médiation de l'intercession.

Les premiers mots qu'elle adresse au roi, au v. 3, visent d'ailleurs à établir les conditions de possibilité de l'intercession. La reine dit d'abord au roi: **וְאִם מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ**, «si j'ai trouvé grâce à tes yeux». Cette première condition n'est pas irréaliste: en 2,17 et 5,2, Esther a pu faire l'expérience qu'elle avait trouvé grâce aux yeux du roi. Esther est non seulement «la reine», mais aussi l'aimée du roi¹⁶⁶. C'est à ce double titre qu'Esther a un «accès» privilégié auprès du roi et qu'elle se trouve être en mesure d'intercéder, d'influer sur le roi. L'amour est même la relation prépondérante entre sujet-compétent et intercesseur. Le fait d'être reine n'a pas empêché Vashti de tomber en disgrâce. Le contraste est à cet égard frappant: la raison de la disgrâce de Vashti a tenu au fait qu'elle avait refusé de se rendre à un banquet du roi, alors qu'ici c'est le roi lui-même qui se précipite, par deux fois même, au banquet d'Esther. Aller au banquet de l'autre devient le signe de son amour pour l'autre.

Esther fait d'ailleurs entrer en jeu l'amour que le roi éprouve à son égard: elle parle au roi en s'adressant à lui à la deuxième personne, signe qu'elle est consciente de jouir de l'intimité du roi¹⁶⁷. Esther en appelle à l'amour sponsal du roi¹⁶⁸. Le tutoiement indique également que le roi va être personnellement concerné par la requête de la reine¹⁶⁹. Le roi est toutefois aussi invoqué à la troisième personne comme le requiert la formule de politesse «si le roi le trouve bon»¹⁷⁰. Les paroles d'Esther adressées au roi oscillent ainsi entre intimité et formalisme¹⁷¹. Esther ne s'impose pas et prend soin de tout soumettre au jugement du roi. Là est la seconde – il faut noter la conjonction – condition de l'intercession: **וְאִם עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב**, «et si le roi le trouve bon». Tout va dépendre aussi de cela: l'agrément du sujet-compé-

¹⁶⁵ C'est ce que note H. BÜCKERS, p. 360.

¹⁶⁶ Cf. H. BARDTKE, p. 352.

¹⁶⁷ Cf. IBID., qui note que si, en 3,8 où Haman s'adresse aussi au roi en le tutoyant, on ne saurait parler d'amour, c'est néanmoins le signe de la faveur toute particulière dont Haman jouit auprès de son souverain.

¹⁶⁸ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 93.

¹⁶⁹ Cf. A. MEINHOLD, *Das Buch...*, p. 66.

¹⁷⁰ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 93.

¹⁷¹ Cf. S. PAGÁN, p. 279.

tent. Pour qu'il y ait intercession, il faut une relation privilégiée entre intercesseur et sujet-compétent *et* la coïncidence avec la volonté du sujet-compétent.

L'argumentation

Si l'intercesseur souhaite obtenir le bon vouloir du sujet-compétent, s'il souhaite recevoir son approbation, il a avantage à présenter des arguments, à expliquer¹⁷². C'est exactement ce que fait Esther au v. 4, où elle présente au roi les raisons qui ont motivé son intervention: ce verset est introduit par un ׀ explicatif.

Esther emploie alors la première personne du pluriel, un «nous» qui – elle le dit explicitement – unit אֲנִי, «moi», et ׀עַמִּי, «mon peuple»¹⁷³. Esther reprend les deux objets sur lesquels elle a fait retomber tout le poids de son intervention au verset précédent. Le «nous» condense et établit un lien qui va dans les deux sens: du premier terme au second, le mouvement révèle en effet la solidarité d'Esther vis-à-vis des siens¹⁷⁴, tandis que, du second terme au premier, le mouvement révèle l'identité d'Esther¹⁷⁵. L'identité qu'Esther révèle dans son intercession se fait exclusivement au travers de l'expression de sa solidarité avec son peuple en danger¹⁷⁶.

Car c'est bien au nom de cette solidarité et en raison de cette identité qu'Esther se déclare menacée, et comme elle l'explique au v. 4, la menace est grande: כִּי נִמְכַּרְנוּ אֲנִי וְעַמִּי לְהַשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד, «car nous avons été vendus, moi et mon peuple, pour être massacrés, pour être tués et pour être anéantis». Ces trois derniers verbes sont les mêmes que ceux qui figurent, en 3,13, dans les lettres envoyées par Haman et ordonnant l'extermination des Juifs¹⁷⁷. Dans son intervention, en 7,3-4, Esther répète; elle répète les mots du roi et ceux de Haman. C'est son rôle, en tant qu'intercesseur, que de les faire se rejoindre pour, en les ajoutant aux siens («moi et mon peuple»), informer le sujet-compétent. Le roi est alors au courant¹⁷⁸: le

¹⁷² Ce n'est pas toujours nécessaire en effet; ainsi, en 8,6, Esther se contente de faire jouer la relation privilégiée qui l'unit au roi, et dont elle a pu constater la solidité.

¹⁷³ Cf. A. MEINHOLD, *Das Buch...*, pp. 66-67. Il faut noter que là aussi Esther présente son sort avant celui de son peuple, respectant en cela les exigences de l'intercession.

¹⁷⁴ Cf. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 412.

¹⁷⁵ Cf. W.J. FUERST, p. 74.

¹⁷⁶ Seul Haman sait alors qu'Esther est juive; cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 38.

¹⁷⁷ Cf. L.B. PATON, p. 258.

¹⁷⁸ On a prétendu que l'ignorance du roi quant à l'identité du peuple dont il a autorisé l'extermination, est difficilement acceptable (cf. H. BÜCKERS, p. 360); on est allé jusqu'à la nier (cf. W.J. FUERST, p. 75) quand bien même le texte ne mentionne nulle part que le roi

peuple que Haman, en Est 3, projetait d'exterminer est le peuple auquel appartient Esther.

À l'information, Esther ajoute l'argumentation. Elle formule alors une hypothèse irréaliste qui a un double but¹⁷⁹: d'une part, souligner la gravité de la situation en faisant référence à un moindre mal pourtant déjà funeste – le «moindre mal» en question étant l'esclavage en terre étrangère – et, d'autre part, montrer que les intérêts du roi sont aussi en jeu¹⁸⁰. «Si [c'était] seulement», וְאִלּוּ, dit-elle en premier lieu, «pour être esclaves et servantes que nous avons été vendus, je me tairais»¹⁸¹. Cela fait directement allusion à la compensation financière promise par Haman au roi en dédommagement de l'élimination du peuple juif¹⁸².

Cette allusion suggère d'ailleurs qu'il faille attribuer au second כִּי du v. 4 une valeur adversative et le traduire par «même si»¹⁸³. La signification de הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין הַצָּר שׁוֹה בְּנוֹק הַמֶּלֶךְ¹⁸⁴, serait alors la suivante: «même si l'ennemi ne saurait compenser le dommage causé au roi [sous-entendu: par l'élimination du peuple juif]»¹⁸⁵. Selon cette interprétation, Esther implique le roi: lui aussi serait lésé si la menace d'extermination était mise à exécution, lui aussi serait une victime. Ce faisant, Esther place le roi du côté des victimes, associe son sort à celui des bénéficiaires de l'intercession. Esther commence à plaider la cause du roi, avant même d'aborder celle du peuple

ait été au courant. De fait, pour que l'intercession d'Esther, telle qu'elle est rapportée, ait un sens, pour que l'épisode-clef du livre ait un sens, il faut que le roi soit ignorant et de l'identité du peuple menacé et de l'appartenance ethnique de sa reine. La nécessité littéraire l'emporte sur la vraisemblance.

¹⁷⁹ Introduite par la conjonction composée וְאִלּוּ; cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 94.

¹⁸⁰ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 92.

¹⁸¹ Il faut noter qu'Esther ménage le sujet-compétent: elle emploie le passif pour éviter de nommer le roi dans la mise en esclavage des Juifs; cf. D.J.A. CLINES, *Ezra...*, p. 311.

¹⁸² En Est 3, 9; cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 70.

¹⁸³ Cf. P. REYMOND, p. 177.

¹⁸⁴ Littéralement: «l'ennemi n'est pas égal au dommage du roi». Cf. É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 1549. Voir aussi L.B. PATON, pp. 261-262, pour ce qui est de la critique textuelle et de la variété d'interprétations possibles. De fait, une autre interprétation, défendue notamment par H. BARDTKE, p. 354, attribue au כִּי une valeur causale et traduit כִּי par «détresse», même si le mot n'est pas attesté avec ce sens dans le livre d'Esther, selon ce qu'observe L.B. PATON, p. 261; ce qui donne alors à la proposition la signification suivante: «car ce ne serait pas une détresse [sous-entendu: celle d'Esther et du peuple juif] suffisante pour importuner le roi». La première interprétation demeure cependant plus en accord avec le contexte, même immédiat, puisqu'au v. 6, le mot כִּי apparaît avec, indiscutablement, le sens d'«ennemi».

¹⁸⁵ La tradition rabbinique a adopté cette interprétation; cf. M. ZLOTOWITZ – N. SHERMAN, p. 107; et R. GORDIS, «Studies...», p. 55.

juif¹⁸⁶. En cela, Esther observe une fois de plus le mécanisme de l'intercession. En outre, Esther donne au roi une information supplémentaire: il a été abusé financièrement. De la sorte, Esther se montre préoccupée par les intérêts du roi¹⁸⁷. Les intérêts de l'intercesseur, du sujet-compétent et des bénéficiaires de l'intercesseur se trouvent donc liés¹⁸⁸.

Un ultime détail mérite d'être pris en compte. Esther dit que si le peuple n'avait été «que» vendu en esclavage, elle se serait *tue*: תָּהִי כַּחַרְשִׁי, «je serais restée silencieuse», dit-elle. C'est là une manière de déclarer *a contrario* que la nature même de son intervention est parole. L'intervention d'Esther en 7,3-4, apparaît donc comme une illustration de la définition de l'intercession: elle en précise les conditions de possibilité (lien privilégié et accord avec la volonté du sujet-compétent); elle en révèle le mécanisme (le sort des bénéficiaires de l'intercession passe par la personne de l'intercesseur), les présupposés (l'existence d'une solidarité entre intercesseur et bénéficiaires de l'intercession) et les effets (création d'une communauté d'intérêts des mêmes avec le sujet-compétent); elle met enfin en évidence son mode opératoire (l'intercession est une intervention en paroles).

LES VV. 7,5-6

Le succès ou l'échec de l'opération est naturellement suspendu à la réaction du roi. Le texte place une *parasha* avant cette réaction et la met ainsi en évidence¹⁸⁹. Elle est d'ailleurs introduite, au v. 5, par un double וַיֹּאמֶר, «et il dit». On a vu là une dittographie¹⁹⁰, mais on a aussi admis que ce double וַיֹּאמֶר pouvait être intentionnel¹⁹¹. Ce serait en accord avec la prédilection du récit pour les dédoublements. De fait, ce que le roi dit par la suite, c'est à nouveau une double question¹⁹². Ce double «et il dit» qui s'adresse à la reine, insiste en outre sur le fait que le dialogue est centrée sur Assuérus et

¹⁸⁶ Cf. L.H. BROCKINGTON, *Ezra, Nehemiah and Esther*. Aylesbury, Bucks., 1969, p. 329.

¹⁸⁷ Cf. W.J. FUERST, p. 74.

¹⁸⁸ Alors que, selon l'interprétation de Bardtke, Esther se contente d'expliciter la raison pour laquelle elle se serait tue si la menace qui avait pesé sur elle et son peuple n'avait été «que» l'esclavage: pour ne pas déranger inutilement le roi. Ce qui est, il est vrai, aussi une manière de montrer au roi qu'on le respecte.

¹⁸⁹ Cf. G. GERLEMAN, *Esther...*, p. 355. H. RINGGREN – O. KAISER, p. 412, voient même là le sommet du récit.

¹⁹⁰ Cf. L.B. PATON, p. 258.

¹⁹¹ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 92; et H. BARDTKE, p. 355.

¹⁹² Cf. J.W.H. BOS, p. 64.

Esther; Haman est négligé¹⁹³. Comme le phrasé est en outre haché en cette première partie de verset, il résulte de tout cela un rythme saccadé qui révèle l'excitation du roi¹⁹⁴. Ce dernier est «saisi» par ce qu'Esther vient de lui apprendre. Le roi demande alors à Esther la dénonciation du coupable.

Il demande, en rythme toujours bref et saccadé: **מִי הוּא וְהוּא יָהּ וְאַיִן הוּא**, «qui est-il et où est-il?» La seconde question exprime déjà la résolution du roi de saisir et, donc, de punir le coupable¹⁹⁵. C'est en effet sur un coupable que porte aussitôt le jugement du roi: **אֲשֶׁר-מָלְאוּ לְבוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן**, «qui a rempli son cœur pour agir ainsi». Suit alors, au v. 6, la dénonciation, qui est en quelque sorte le corollaire «négatif» de l'intercession: intervenir en faveur d'une personne suppose parfois intervenir en défaveur d'une autre personne. La dénonciation d'Esther est dès lors la suivante: **אִישׁ צָר וְאוֹיֵב הָיָן הָרַע הַזֶּה**, «un homme ennemi et adversaire (c'est) Haman, ce méchant»¹⁹⁶. Cette phrase contient elle aussi une structure nominale dédoublée¹⁹⁷, articulée autour de deux substantifs, **אִישׁ**, «un homme», et **הָיָן**, «Haman», qui reçoivent chacun à nouveau deux prédicats. Là également Esther accorde sa manière de parler sur celle du roi car un mot – «Haman» – aurait en soi suffi pour répondre à la double question du roi. De plus, tous ces mots qui ne délivrent pas au roi d'informations nouvelles, sont là pour confirmer le jugement porté par le roi, au verset précédent, à l'encontre de celui qui a ourdi le complot dénoncé par Esther. Là encore les vues de l'intercesseur rejoignent celles du sujet-compétent.

¹⁹³ Cf. G. MAIER, p. 114.

¹⁹⁴ Cf. W.J. FUERST, p. 75. Selon R. GORDIS, *Megillat...*, p. 49, c'est seulement lorsqu'Esther est concernée que le roi se met en colère. Esther a vu juste en misant l'intercession sur sa propre personne.

¹⁹⁵ Cette double question repose le problème de l'ignorance du roi. Comme le notent R.J. COGGINS – S.P. RE'EMI, p. 131, le roi semble avoir oublié le décret d'extermination des Juifs. W.J. FUERST, p. 75, estime alors – à tort – que le roi était au courant du fait que Haman avait proposé la destruction des *Juifs* (il est vrai toutefois que même si le roi ignorait l'identité du peuple ainsi visé, il ne devait pas recevoir suffisamment de propositions de ce genre pour entretenir la confusion) et qu'il n'avait peut-être pas une idée exacte de ce qu'Esther pouvait bien lui raconter. Mais la réaction indignée du roi prouve plutôt le contraire. On peut cependant en donner une raison d'ordre psychologique: sous le coup de l'émotion, le roi n'a pas fait le lien entre le plan de Haman et ce qu'Esther vient de lui raconter. C'est ce que J. SCHILDENBERGER, p. 104, suggère.

¹⁹⁶ L'absence de l'article défini à «homme» est curieuse: c'est comme si Esther hésitait à parler, selon W. DOMMERSHAUSEN, p. 95. Pour quelle raison? Pour ménager ses effets? Ou pour ménager le roi?

¹⁹⁷ Cf. IBID., p. 96.

Devant une telle alliance, Haman est perdu: c'est «en face du roi *et* de la reine», מֶלֶךְ וְיֵהוּא הַמֶּלֶךְ, que «Haman est terrifié»¹⁹⁸, וְהָיָה חָמָן, précise le texte. La phrase, en juxtaposant les titres, met le roi et la reine sur un pied d'égalité. L'intercession a uni l'intercesseur et le sujet-compétent. C'est ce que comprend d'ailleurs Haman lui-même puisque, au verset suivant et devant la colère du roi, il implore la reine Esther d'intercéder pour lui auprès du roi¹⁹⁹. Ce faisant, l'opposant reconnaît la puissance de l'intercesseur. Pour faire cela, Haman profite de ce que, au v. 7, le roi soit sorti dans le jardin du palais. Cette sortie, non motivée dans le texte, peut répondre à des besoins littéraires: il faut donner à Haman l'occasion de se jeter aux pieds d'Esther pour, de la sorte, se compromettre irrémédiablement aux yeux du roi qui le surprendra en fâcheuse posture²⁰⁰. La sortie du roi peut toutefois aussi signifier que, dans un moment de crise, la décision revient au seul sujet-compétent²⁰¹.

LES VV. 8,3-5

L'intercession connaît un premier succès. Haman est pendu au gibet même qu'il destinait à Mardochée²⁰² et ce dernier, dont le lien de parenté avec Esther a été révélé au roi en 8,1²⁰³, a été établi sur la maison de Haman. La situation des deux hommes est ainsi renversée. Il faut relever que le v. 2 précise que c'est Esther qui a établi Mardochée sur la maison de Haman²⁰⁴. Esther a ainsi parachevé, pour Mardochée, ce que le roi, au v. 2, avait fait en faveur de ce dernier en lui donnant son anneau, qu'il avait repris à Haman. L'intercession a fait de l'intercesseur le collaborateur du sujet-compétent. Elle l'a confirmé dans sa position privilégiée. Cependant, la situation défavorable des bénéficiaires de l'intercession, du peuple juif, n'a pas encore été réellement renversée.

¹⁹⁸ É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 1549, note que le verbe signifie «s'effondrer soudain». Ce serait alors, littéralement, le moment de la chute de Haman.

¹⁹⁹ Cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 71, qui relève l'ironie.

²⁰⁰ Cf. L.H. BROCKINGTON, p. 239.

²⁰¹ Cf. S. PAGÁN, p. 280.

²⁰² Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 94, qui note là aussi de l'ironie.

²⁰³ L.B. PATON, p. 267, juge l'ignorance d'un tel lien de la part du roi aussi invraisemblable qu'elle l'a été de la part de Haman. Il est vrai que, pour Haman, une telle ignorance de l'identité ethnique de Esther a été fatale. Mais il n'en demeure pas moins que cette ignorance a été littérairement nécessaire pour permettre à l'intervention d'Esther d'avoir lieu. Une fois encore, il «faute» que l'intercession soit révélatrice d'identité en mettant au jour les liens unissant intercesseur et bénéficiaires de l'intercession. En intercédant, on se découvre.

²⁰⁴ Cf. R.E. MURPHY, p. 166.

En 8,3, il y a donc, pour Esther, nécessité et urgence d'intercéder à nouveau, de poursuivre l'oeuvre commencée par sa première intercession²⁰⁵. Aussi, וְהוֹסֵף אֶסְתֵּר וְתַדְבֵּר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ, «Esther continua de parler devant le roi». La scène est décidément sous le signe de la continuité, aussi bien quant à l'objet de la demande – que le roi annule le plan que Haman avait décidé à l'encontre des Juifs – qu'en ce qui regarde la procédure: à nouveau, au v. 4, le roi tend son sceptre à Esther. Ce dernier point n'a plus ici la signification qu'il avait en 5,2²⁰⁶. La portée d'un tel geste est en effet affaiblie. Il ne lève plus une hypothèque de mort qui pèse sur Esther, mais exprime simplement la bienveillance du roi à son égard. En effet, au point de vue du contenu, un tel geste est presque superflu et montre par là que le rituel de l'intercession, désormais bien établi, se justifie par lui-même. À un niveau plus formel en revanche, ce geste signale qu'une étape nouvelle est engagée.

L'étape est «nouvelle» car l'objet de l'intervention présente quelque chose d'inédit: il n'inclut plus l'intercesseur dans l'intercession et porte ainsi exclusivement sur les bénéficiaires de l'intercession, à savoir le reste des Juifs. Ceux-ci sont cette fois nommément cités, aussi bien par le narrateur en 8,3 que par Esther elle-même en 8,5. Cette nouveauté est aussi marquée dans la forme de la démarche. En 8,3, Esther וְהִתְחַנְּנוּ לִפְנֵי רַגְלָיו וְהִבְדִּיחָהּ, «tombe aux pieds du roi, pleure et le supplie». Ceci montre que l'intercession entreprise ici ne constitue pas une étape secondaire. Au contraire, c'en est sans doute le moment le plus important puisqu'il vise le salut de tout un peuple. Ce serait aussi la forme la plus «pure» de l'intercession, celle où l'intercesseur ne s'inclut pas parmi ceux en faveur de qui l'intercession est entreprise.

La démarche qui va de 5,1 à 7,4 apparaît ainsi comme constituant les préliminaires de cette intercession «pure». Ces préliminaires ont cependant été indispensables, car ils ont fixé le rituel de l'intercession et, surtout, ont définitivement établi l'intercesseur dans la faveur du sujet-compétent. Ainsi, en 8,5-6, Esther peut se passer d'en appeler aux intérêts du roi et ne plus faire que référence à elle-même. La personne de l'intercesseur est devenu le motif suffisant de l'intercession auprès du sujet-compétent.

Cela Esther le rend explicite dans les quatre conditionnelles qui, en 8,5, précèdent son intervention et en répètent donc les conditions²⁰⁷. Car il s'agit

²⁰⁵ Cf. J. CRAGHAN, p. 45; ou W. DOMMERSHAUSEN – G. KRINETZKI, p. 38.

²⁰⁶ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 100. M.R. SIEGEL, p. 151, pense pourtant qu'à vouloir s'en prendre à un édit royal donné comme irrévocable, Esther risque une fois encore sa vie.

²⁰⁷ Pour D.J.A. CLINES, *Ezra*..., p. 315, cette abondance de conditionnelles marque ce qu'il y a de délicat à vouloir révoquer un édit royal.

bien, à nouveau, de redites et de répétitions. Esther redit pour commencer: *אִם-עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב וְאִם-בְּעֵינָיו חֵן לִפְנֵי*, «si le roi le trouve bon et si j'ai trouvé grâce à ses yeux». Ce sont là les mots d'Esther en 7,3. Il y a cependant deux différences: d'une part, Esther n'emploie plus la deuxième personne du singulier en s'adressant au roi²⁰⁸ et, d'autre part, l'ordre des propositions est inversé par rapport à 7,3. La première différence signale le retour d'Esther à un langage plus conforme à l'étiquette de la cour²⁰⁹. L'intercession de 5,1 à 7,4 a en effet confirmé Esther dans sa dignité royale; en outre un langage codifié, donc préétabli, est plus en harmonie avec un contexte fortement marqué par des redites et des répétitions, comme c'est le cas ici.

La seconde différence est encore plus significative. L'inversion des propositions entre 7,3 et 8,5 forme un chiasme englobant ces deux versets, soit l'ensemble de l'intercession. Ce qu'Esther demande maintenant ne saurait donc être dissocié de ce qu'elle a demandé auparavant. Le cadre de ce chiasme est alors constitué par les propositions dans lesquelles Esther mentionne la grâce qu'elle a pu trouver aux yeux du roi; le centre du chiasme étant, pour sa part, constitué des propositions faisant référence à ce qui paraît bon au roi. On retrouve là les deux conditions de base de l'intercession et le chiasme précise les rapports entre elles: au centre, le jugement, la décision prise par le sujet-compétent, dont le cadre est donné par la grâce de l'intercesseur, par l'amour que le sujet-compétent éprouve à l'égard de l'intercesseur.

Le texte va même plus loin, il déborde le chiasme. Esther reformule ce qu'elle vient de dire: *וְכִשֶּׁר הַדָּבָר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְטוֹבָה אֲנִי בְעֵינָיו*, «et si la chose convient au roi et si je suis bonne à ses yeux». Ces deux propositions reprennent, en parallèle, les deux précédentes. On a donc des répétitions de répétitions. Cela produit un effet certain d'insistance qui souligne l'importance de l'enjeu de la démarche²¹⁰.

Mais un autre effet est à relever: la reformulation du second membre du chiasme produit en fait des classes d'équivalence entre les diverses propositions contenues dans le chiasme²¹¹. Car la reformulation, si elle souligne, a aussi pour effet de briser le chiasme et d'entraîner la confusion quant à son centre et à son cadre. Autrement dit, la grâce qu'Esther a aux yeux du roi et ce que le roi trouve bon, c'est devenu la même chose. Significative à

²⁰⁸ Cf. C.A. MOORE, *Esther...*, p. 78, qui note que la LXX a, en revanche, conservé le discours à la deuxième personne du singulier.

²⁰⁹ Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 107.

²¹⁰ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 100; ou encore H.-P. MÜLLER – O. KAISER – J.A. LOADER, p. 251.

²¹¹ Voir à ce propos, M.V. FOX, p. 83.

cet égard est la présence de l'adjectif טוב, «bon» dans les deux doubles propositions mises en parallèle. Dans la première, il est appliqué à l'hypothèse selon laquelle le roi pourra trouver bonne la demande d'Esther, à savoir: וְאִם-עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב, «si le roi trouve bon»; dans la seconde en revanche, il est appliqué à l'hypothèse selon laquelle le roi pourra trouver cette fois Esther elle-même bonne, soit: וְאִם טוֹבָה אֲנִי בְעֵינָיו, «si je suis bonne aux yeux du roi». L'adjectif «bon» forme même une inclusion qui unit les quatre conditionnelles de 8,5. Tout cela exprime l'équivalence qu'il y a, désormais, aux yeux du roi, entre l'intercesseur et l'objet de son intercession. La faveur dont l'intercesseur jouit auprès du roi est garante de la faveur dont jouira l'objet de l'intercession.

Cela explique pourquoi c'est toujours Esther qui continue d'intercéder pour le peuple juif, quand bien même Mardochée a lui aussi entre temps acquis une position privilégiée à la cour du roi²¹². La seule justification qu'Esther donne ensuite, en 8,6, de son intervention, tient alors – toujours avec un dédoublement qui marque l'insistance²¹³ – naturellement, non pas dans les malheurs du peuple, mais dans leurs effets possibles et désastreux sur Esther, sur la personne de l'intercesseur. Le résultat est aussitôt favorable: aux versets suivants, le roi donne à Esther et Mardochée – initiateur de l'intercession et intercesseur sont associés dans le succès – le pouvoir de contrer le décret d'extermination des Juifs établi par Haman.

LES VV. 9,12-13

Avec le chapitre 9, on assiste au dernier acte du processus d'intercession qui forme la clef de voûte de tout le livre. Ce chapitre est le chapitre conclusif du livre²¹⁴, celui auquel toutes les préparations aboutissent²¹⁵. Ce chapitre marque ainsi la victoire complète du peuple juif sur ses ennemis. Avec cela, le renversement de situation, amorcé au chapitre 7 est désormais total. C'est ce que constate d'ailleurs le premier verset de ce chapitre: «...au jour où les ennemis des Juifs avaient espéré triompher d'eux, la situation se retourna – וַיִּהְיֶה כִּי-יָשָׁבּוּ – et les Juifs triomphèrent eux-mêmes de leurs ennemis». Or comme le livre conte l'histoire de ce renversement²¹⁶ et que l'épisode-

²¹² Cf. J. CRAGHAN, p. 48.

²¹³ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 95.

²¹⁴ Du point de vue narratif, le chapitre 10 ne constitue en effet guère plus qu'un appendice sommaire de trois versets; cf. É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 1557.

²¹⁵ Cf. J.G. BALDWIN, *Esther...*, p. 103. Comme le note J. CRAGHAN, p. 51, ce chapitre est aussi celui dans lequel est donnée l'étiologie de la fête des Purim.

²¹⁶ Cf. S.B. BERG, p. 106; ou J.A. LOADER, «Esther as a Novel with Different Levels of Meaning.» In: ZAW 90 (1978), pp. 420-421.

clef de cette histoire est l'intercession d'Esther²¹⁷, c'est tout naturellement que le dernier acte de cette intercession figure au chapitre 9²¹⁸.

Un détail est révélateur à cet égard: après avoir rapporté un premier massacre des fils et partisans de Haman par les Juifs, c'est le roi lui-même cette fois-ci qui offre à Esther la possibilité d'intercéder, sans que cette dernière ne l'ait sollicité d'aucune manière. Le roi montre par là qu'il a le sens du récit: il devine à quoi doivent aboutir tous ces événements provoqués par l'intercession d'Esther et il en anticipe le résultat final, le dénouement, en offrant à Esther d'intercéder une troisième fois²¹⁹. La convergence de vue entre le roi et Esther est ainsi parfaite quant à l'objet de l'intercession²²⁰.

Cela dispense d'ailleurs Esther de faire toute référence à sa personne ou à la faveur qu'elle a pu trouver aux yeux du roi. La démarche du roi, qui va au-devant de l'intercession, indique que cette faveur est un fait désormais acquis. Le roi restant le roi²²¹, la seule condition de l'intercession demeure sa volonté, son jugement. Aussi, répondant à l'offre du roi, Esther limite²²² son préambule et, en 9,13, se contente alors de dire: אִם-עַל-הַמֶּלֶךְ טוֹב, «si le roi le trouve bon». La formule est quasiment devenue rituelle ou conventionnelle; une pure formule de politesse cette fois-ci. En cela elle répond d'ailleurs à l'offre du roi. Celui-ci en effet avait à nouveau demandé et promis à Esther, au v. 12: וּמַה-שְּׂאֵלָתְךָ וְיָנִיחַ לְךָ וּמַה-בְּקִשְׁתְּךָ עוֹד וְחַטָּשׁ, «mais quelle est ta demande? et elle te sera accordée; et quelle est ta requête encore? et elle sera faite»²²³. Ici cette double formule est essentiellement formelle dans sa redondance. De fait Esther, cette fois, ne la prend plus au mot; elle ne reprend ni le terme de «demande», ni celui de «requête».

²¹⁷ Au point que certains ont vu, dans le v. 9,1, une allusion indirecte à la main même de Dieu, selon ce que rapporte W. HERRMANN, *Ester im Streit der Meinungen*. Frankfurt am Main – Bern – New York, 1986, pp. 73ss.

²¹⁸ Le massacre des ennemis constitue l'apogée du triomphe des bénéficiaires de l'intercession; cf. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style...», p. 211.

²¹⁹ On peut rappeler le fait que le chiffre «trois» pouvait désigner, dans la culture juive d'alors, une plénitude. Comme le note B.C. BIRCH, «Number.» In: G.W. BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia. Volume Three*. Grand Rapids, 1986, p. 558, «Three was a common sacred number in the ancient Near East. As the number is most distinctly marked with a beginning, middle, and end it seems to have been regarded as symbolic of a complete and ordered whole».

²²⁰ Cf. W. DOMMERSHAUSEN, p. 118.

²²¹ Soit celui qui détient le pouvoir en dernier ressort. Comme il est aussi celui qui, ici, anticipe les événements, cela ajoute à l'hypothèse qui voit dans le roi une figure parabolique de Dieu.

²²² Cf. J. SCHILDENBERGER, p. 354.

²²³ On peut relever qu'il n'est désormais plus question de promettre la moitié du royaume puisque, de fait, Haman a été pendu.

Mais cette formule du roi, à cause notamment d'une légère variation due à la présence de l'adverbe עַד, «encore», renvoie aussi au chapitre 5 où elle apparaît telle quelle pour la première fois. Or le chapitre 5 est celui qui voit le début de la démarche d'intercession entreprise par Esther auprès du roi. L'inclusion ainsi formée signale que le processus de l'intercession arrive à son terme. Comme l'intercession visait à obtenir le renversement d'une situation défavorable pour les Juifs, la demande d'Esther d'éliminer tous les ennemis des Juifs à Suse est à comprendre dans cette perspective: en infligeant à leurs ennemis le châtiment dont eux-mêmes étaient menacés, les Juifs manifestent que leur situation initiale défavorable a bel et bien été renversée²²⁴. Le triomphe de l'intercession est total. Comme le note le v. 9,1: (la situation se retourna) «et les Juifs l'emportèrent», יִשְׁלֹטוּ הַיְּהוּדִים.

²²⁴ Comme le souligne C.A. MOORE, *Esther...*, p. 91, il ne faut pas voir dans la demande d'Esther un fait historique, mais plutôt un «literary device».

X: L'INTERCESSION PROFANE: RÉSULTATS

L'étude de neuf exemples majeurs d'intercessions profanes dans la Bible hébraïque permet de dégager quelques constantes. Il faut préciser toutefois que les remarques qui suivent s'appliquent uniquement aux exemples d'intercessions profanes étudiés et que les constantes qui sont ainsi dégagées ne concernent que ces exemples-là.

DES EXEMPLES NOMBREUX ET DÉTAILLÉS

Une première constatation s'impose: les textes qui rapportent une intercession profane, donc pratiquée entre humains, ne sont pas rares dans la Bible hébraïque. De plus, quelques-uns d'entre eux sont très détaillés. Ainsi, les intercessions de Juda, en Gn 44, et d'Abigaïl représentent les plus longs discours de leurs contextes narratifs respectifs, à savoir l'histoire de Joseph et celle de l'accession de David au trône. Les intercessions d'Abigaïl en 1S 25 ou de Joab en 2S 14 fournissent, elles, matière à un chapitre entier. Quant à l'intercession d'Esther, qui se développe en plusieurs étapes, elle constitue même la trame du livre tout entier.

Si on admet le principe selon lequel la réalité racontée reflète la réalité sociale, le nombre significatif d'intercessions profanes contenues dans la Bible hébraïque apparaît comme révélateur du fait que l'intercession est un phénomène anthropologique relationnel et social fréquent, qui joue un rôle important dans la société des hommes. Dans de telles conditions, il est naturel de postuler que l'intercession sacrée est née dans une société humaine qui recourt, à tout instant et à tout niveau, à l'intercession.

DES VALEURS HUMAINES

L'intercession est une pratique sociale qui met en effet en jeu des valeurs humaines de premier ordre. L'intercesseur est ainsi mû par les sentiments et les motifs les plus nobles, que ce soit l'amour fraternel et filial chez Juda, le sens de la famille chez Rahab, l'amour désintéressé chez Jonathan, le sens des responsabilités chez Abigaïl, le souci du bien public chez Joab, l'amitié et la fidélité chez le roi d'Aram, la compassion chez Ébedmélek, le souci de son peuple chez Esther. Tout cela exprime la solidarité de l'intercesseur envers ceux en faveur de qui il intervient. Cela peut aller jusqu'au risque de sa vie, dans le cas d'Esther, et au sacrifice de soi, dans le cas de Juda. D'un

autre côté, l'intercesseur manifeste le respect du sujet-compétent et, aussi, comme c'est le cas pour Abigaïl ou Esther, un réel souci des intérêts de ce dernier. Le but de l'intercession est en effet de créer ou recréer – par l'intermédiaire de l'intercesseur et de son accès privilégié au sujet-compétent – des liens positifs entre le sujet-compétent et les bénéficiaires de l'intercession.

Face à un tel objectif, l'intercesseur se révèle agir en accord avec le projet de Dieu sur les personnes et les événements. L'intercession de Juda, en Gn 44, va permettre la réconciliation des fils de Jacob; l'intervention de Rahab conforte Josué dans sa détermination à conduire Israël en Terre Promise; les intercessions de Jonathan et d'Abigaïl préservent David, l'oint de Yahvé, de la mort et du meurtre; la mise en scène de Joab vise à maintenir le bouillant Absalom sous contrôle; la démarche du roi d'Aram aboutit à montrer aux yeux de tous qu'il n'y a de Dieu qu'en Israël et qu'Élisée est son prophète; la compassion d'Ébedmélek arrache le prophète Jérémie à la griffe de ses ennemis qui sont aussi ennemis des oracles divins; et Esther assure la survie du peuple élu. Ces intercessions profanes coïncident, de manière plus ou moins directe, avec la direction que Dieu imprime aux événements. Joseph reconnaît cela explicitement, en Gn 45,5, où il dit à ses frères que c'est pour les faire vivre que Dieu l'a envoyé en Égypte avant eux. En agissant selon ce plan divin, l'intercesseur fait preuve de réelles qualités de discernement, de connaissance de Dieu, d'intuition du plan divin. Dans les moyens employés enfin en vue de convaincre le sujet-compétent, ce sont encore d'autres qualités que démontre l'intercesseur: habileté et force de persuasion.

Au vu d'un tel inventaire de valeurs et de qualités¹, on comprend que l'intercession ait pu apparaître comme étant une réalité sociale et anthropologique fondamentalement positive au point d'être jugée d'exprimer une part des relations entre l'homme et Dieu. Dans ce contexte, l'intercession entre les hommes devient représentative du rapport entre Dieu et les hommes. Cela permet alors, en quelque sorte, de lire l'intercession profane comme un transparent de l'intercession sacrée.

DES TEXTES PROFANES OU SÉCULIERS

Les récits contenant des exemples d'intercessions profanes comptent – mais est-ce une coïncidence? – parmi les textes les plus profanes de la Bible hébraïque. Si par «intercessions profanes», il faut entendre des interces-

¹ Cela, bien sûr, ne concerne pas l'intercession de Bethsabée, qui, comme on va le voir, constitue une exception. Elle débouche d'ailleurs sur un échec complet.

sions qui se déroulent entre humains, par «textes profanes», il faut entendre cette fois des textes dans lesquels Dieu n'intervient ou n'apparaît pas directement en tant que protagoniste ou personnage; cette absence de Dieu sur la scène du récit n'exclut bien entendu pas qu'il puisse tirer les ficelles depuis les coulisses. Ce caractère profane du texte peut n'affecter que le contexte immédiat de l'intercession – c'est le cas de Jr 38 où l'oracle divin adressé à l'intercesseur en Jr 39 fait justement ressortir la discrétion de la présence de Dieu dans l'épisode de l'intercession proprement dit – ou le chapitre dans lequel elle se déroule. C'est le cas de Jos 2, d'autant plus frappant que la présence active de Yahvé est patente en Jos 1 et Jos 3. Toutefois, le caractère profane du texte peut s'étendre à un cycle narratif tout entier, voire à l'ensemble d'un livre. Parmi les cycles narratifs en question, on peut compter l'histoire de Joseph, celle de l'accession de David au trône et celle de la succession au trône de ce même David. Cela concerne les intercessions de Gn 44, 1S 19, 1S 25², 2S 14 et 1R 2. Quant à Est 7, c'est le Livre d'Esther tout entier qui, dans sa version massorétique, est marqué par l'absence de Dieu.

Cette absence de Dieu en tant que protagoniste est importante en ce qu'elle est la condition nécessaire pour qu'un autre personnage du récit puisse paraître fonctionner comme une figure susceptible de renvoyer à Dieu. Si Dieu était un protagoniste intervenant directement dans le déroulement du récit³, aucun autre personnage ne pourrait en effet prétendre le figurer, la place étant déjà occupée par celui à qui elle revient de droit. Cela dit, ces textes profanes demeurent bien entendu insérés dans le Canon des Écritures; c'est ce qui fait qu'on peut lire les exemples d'intercessions profanes comme renvoyant à l'intercession sacrée.

Il reste cependant encore le cas de 2R 5. L'élimination de la situation défavorable de Naaman – la guérison de sa lèpre – finit par advenir à la suite d'un miracle, c'est-à-dire grâce à une intervention directe de Dieu. Le texte prend d'ailleurs la peine de souligner que cette guérison est bel et bien le fait de Dieu seul. De ce point de vue, le contexte de l'intercession de 2R 5 est sans nul doute le moins profane du lot. Mais cela se trouve aussi en germe en 1S 25 où Yahvé lui-même, selon ce qui est rapporté au v. 38, soit bien après l'événement de l'intercession, accomplit ce que l'intercesseur a annoncé, voire souhaité, aux vv. 28-29. Pour en revenir à 2R 5, comme

² Encore que, comme on le verra plus loin, il faille quelque peu nuancer le caractère profane ou séculier de ce texte.

³ Comme c'est, entre autres, le cas dans l'histoire d'Abraham. Alors que, en 1S 25 par exemple, Yahvé n'est qu'une toile de fond, une référence dans le récit, même si, une fois l'intercession passée, il se fait adjuvant

l'intercession proprement dite débouche là sur une impasse du fait précisément que le sujet-compétent pressenti se déclare incompétent car inapte à assumer des fonctions ou des traits divins⁴, l'exemple vient malgré tout conforter ce qui a été observé ci-dessus. Le malentendu quant au sujet-compétent est en effet lié au caractère moins profane du texte. Dans le cas où Dieu agit directement, aucun personnage humain n'est en mesure d'assurer son rôle et de faire office de substitut divin dans le récit.

DES HOMMES ET DES INDIVIDUS

À propos toujours des caractéristiques des personnages, on constate que, dans les exemples d'intercessions profanes étudiés, les sujets-compétents sont exclusivement des hommes et jamais des femmes. Dans cette fonction, on rencontre en effet Joseph, Josué et ses espions, Saül, David par deux fois, Salomon, un roi d'Israël, Sédécias et Assuérus. En revanche, les intercesseurs peuvent être des deux sexes, à savoir Juda, Rahab, Jonathan, Abigaïl, Joab avec la femme de Teqoa, Bethsabée, un roi d'Aram, Ébedmélek et Esther. Il faut en outre relever que sujets-compétents et intercesseurs sont toujours des individus bien distincts et non des collectifs. Par contre, les bénéficiaires de l'intercession sont parfois des personnes collectives. On y trouve, respectivement, Benjamin, la famille de Rahab, David, Nabal et sa maisonnée, le royaume d'Israël, Adoniah, Naaman, Jérémie et les Juifs vivant dans l'Empire d'Assuérus. Ces collectifs comprennent naturellement des personnes des deux sexes, alors que, lorsque les bénéficiaires de l'intercession sont des individus, ce sont uniquement des hommes qui ont été rencontrés⁵.

DES «ROIS»

Le fait que le sujet-compétent soit toujours un homme est peut-être lié au fait qu'il se trouve dans une situation d'exercice du pouvoir. La chose semble aller de soi dans la mesure où le sujet-compétent doit précisément disposer de suffisamment de compétences pour renverser la situation défavorable dans laquelle se trouve le bénéficiaire de l'intercession. Or, une telle situation d'autorité est peu fréquente pour une femme dans la Bible. Elle n'est toutefois pas inexistante, comme le montre la destinée d'Athalie,

⁴ Le roi d'Israël dit ainsi lui-même, au v. 7: «suis-je donc Dieu pour faire mourir et pour faire vivre!»

⁵ Il en va de même pour les quelques exemples où l'initiative de l'intercession revient à une autre personne que l'intercesseur: c'est le cas des serviteurs de Nabal en 1S 25 (il s'agit là d'un serviteur, mais qui parle au nom de ses semblables), d'Adoniah en 1R 2 et de Mardochée en Est 4.

reine de Juda, en 2R 11. En outre, rien n'interdit d'imaginer une intercession profane faite auprès d'une femme telle que Bethsabée, par exemple, qui jouit, comme l'indique 1R 2,19, d'un pouvoir qui ne le cède qu'à celui du roi. Pourtant, les exemples d'intercessions profanes rencontrés tiennent à la masculinité du sujet-compétent tout comme au fait que le sujet-compétent détienne, dans la sphère où il se situe, le maximum d'autorité humaine possible.

Pour 1S 19, 2S 14, 1R 2, 2R 5, Jr 38 et Est 7, le cas ne fait aucun doute: le sujet-compétent est, à chaque fois, un roi. Il n'a donc aucune autorité humaine au-dessus de lui. La conclusion est identique en ce qui concerne Gn 44, Jos 2 et 1S 25, même si elle s'impose avec moins d'évidence. En Gn 44, Joseph n'est en effet que l'intendant du roi d'Égypte. Cependant, au moment précis où débute l'intercession et où il est donc fait appel à Joseph en tant que sujet-compétent, Juda s'adresse à lui en lui disant: «...tu es comme Pharaon». L'intercession assimile alors Joseph à Pharaon, c'est-à-dire à quelqu'un qui n'a de compte à rendre à aucune autre autorité humaine. En Jos 2, les deux espions sont des délégués de Josué lequel, ayant succédé à Moïse à la tête du peuple et de l'armée d'Israël, n'a lui non plus aucune autorité humaine au-dessus de lui, même s'il ne porte pas le titre de roi. Enfin, en 1S 25, David n'est certes qu'un chef de bande, mais c'est un rebelle et, comme tel, il a rejeté l'autorité du roi Saül pour pouvoir un jour se substituer à lui. Dans ces circonstances, David s'est mis dans une situation où il n'a de comptes à rendre à aucun autre homme.

Le sujet-compétent de l'intercession profane jouit donc du maximum de compétence possible et est maître souverain dans le contexte de l'intercession. En fait, c'est même à personne d'autre qu'il est soumis dans la mesure où l'intercession profane se déroule dans un contexte où Dieu lui-même est absent en tant que personnage.

DES SITUATIONS DE VIE OU DE MORT

Si le sujet-compétent est toujours un roi où quelqu'un qui dispose du maximum d'autorité humaine, ce n'est pas sans rapport avec la nature des situations défavorables auxquelles il lui est demandé de remédier. À une exception près, ces situations défavorables sont toujours des situations de vie ou de mort, des situations où il est fait appel au sujet-compétent comme à un ultime recours. L'enjeu de l'intercession profane est donc vital. D'un point de vue narratif, c'est certainement aussi plus intéressant à raconter. En Jos 2, 1S 19, 1S 25, Jr 38 et Est 7, il s'agit alors à chaque fois de parer une menace de mort qui pèse sur les bénéficiaires de l'intercession, en l'occurrence et respectivement sur les habitants de Jéricho voués à l'anathème, sur

David poursuivi par la haine mortelle de Saül, sur Nabal et sa maisonnée en proie à la soif de vengeance de David, sur Jérémie condamné à mourir de faim et de soif au fond de sa citerne, et sur les Juifs menacés d'extermination.

Dans les autres exemples, la situation défavorable des bénéficiaires de l'intercession est également assimilable à une menace de mort. En Gn 44, la mise en esclavage à l'étranger signifie en effet une rupture définitive avec la communauté ou la famille; au v. 20, Juda dit bien que Joseph, vendu en Gn 37 comme esclave à des Madianites, est considéré comme mort par les siens. En 2S 14, la Téquoïte, dans sa parabole, compare Absalom, le fils en exil, à un fils mort; en outre, selon l'image de l'eau qui se répand, qu'elle emploie au v. 14, l'exil d'Absalom signifierait un mortel déchaînement de violence fatal au royaume d'Israël, royaume qui par-delà Absalom est le véritable bénéficiaire de l'intercession de Joab. Enfin, en 2R 5, si on se rappelle qu'une des significations de «Naaman» est aussi celle de «beau à voir» et que sa lèpre est une maladie de peau qui défigure, on constate que c'est l'identité de Naaman, son être même, son nom qui, par cette maladie, se trouvent menacés. À cet égard, et sans préjuger de l'évolution fatale de la maladie, il s'agit bien d'une question de vie ou de mort.

LES RAISONS D'UN ÉCHEC

Seule la situation défavorable à laquelle veut remédier l'intercession de 1R 2 ne saurait être considérée comme une menace de mort. Ce que Bethsabée demande, dans son intercession, c'est qu'Abishag soit accordée en mariage à Adoniah, le bénéficiaire de l'intercession. Il ne s'agit cependant pas ici d'un contre-exemple puisque 1R 2 constitue précisément le seul cas d'intercession profane qui connaisse un échec total. Non seulement Adoniah n'obtient pas ce qu'il désire, mais il voit sa situation empirer, et de manière irrévocable même. Pour avoir voulu Abishag, il est mis à mort. L'intercession n'a pas prévenu une menace de mort, elle a provoqué une condamnation à mort. Le sort d'Adoniah, qui a pris l'initiative de l'intercession, peut alors faire figure de rappel à l'ordre. L'intercession de 1R 2 n'est donc, finalement, pas une exception, mais plutôt une confirmation *a contrario*, une sorte de preuve par l'absurde. Pour avoir voulu une intercession alors que la situation défavorable du bénéficiaire n'était pas due à une menace de mort, ce dernier se voit signifier, à ses dépens, que l'intercession profane ne saurait avoir d'enjeux autres que ceux de la vie ou de la mort.

D'autres éléments font encore la particularité de l'intercession de 1R 2 et contribuent à expliquer son échec. 1R 2 est ainsi également un des rares

exemples d'intercessions profanes dans lesquels la requête est présentée au sujet-compétent en l'absence totale d'argumentation. C'est aussi le cas de 2R 5 où l'intercession débouche d'ailleurs sur une impasse. L'absence d'argumentation ou d'effort de persuasion signale un manque relationnel. En 2R 5, c'est la relation privilégiée entre intercesseur et sujet-compétent qui est faible; 1R 2, c'est la relation privilégiée entre intercesseur et bénéficiaire qui est absente. Or cette seconde lacune est beaucoup plus déterminante que la première pour ce qui est du succès de l'intercession.

En 2R 5, le manque d'information qui résulte de l'absence d'argumentation, explique précisément la réaction négative du sujet-compétent. Cela dit, si en 2R 5, l'intercesseur omet d'informer le sujet-compétent, c'est parce qu'il estime cela superflu. En revanche, si en 1R 2 l'intercesseur se contente de présenter sa requête sans argumenter, c'est d'abord parce qu'il ne s'implique pas dans son intercession. Bethsabée accepte d'intercéder, mais ne prend pas la cause du bénéficiaire de son intercession à coeur; qui plus est, elle se met le sujet-compétent à dos. Bethsabée ne demande pas à Salomon d'accorder Abishag en mariage à Adoniah parce qu'elle est soucieuse du bonheur conjugal d'Adoniah; il est même possible, en fait, que Bethsabée voie dans son intercession un moyen de perdre Adoniah. Au contraire, l'intercesseur de 2R 5, le roi d'Aram, aime Naaman, le bénéficiaire de son intercession, et souhaite profondément sa guérison. Et dans tous les autres exemples d'intercessions profanes, un constat identique peut être établi. On a vu que les intercesseurs ont un réel souci de ceux en faveur de qui ils interviennent – et parfois aussi du sujet-compétent – que ce soit Juda pour Benjamin et leur père, Rahab pour sa famille, Jonathan pour son ami David, Abigaïl pour la maisonnée de son mari (et aussi sans doute pour David lui-même), Joab pour le bien de l'État, Ébedmélek pour le prophète Jérémie et Esther pour le peuple juif. Il n'y a pas d'intercession profane réussie qui soit désintéressée.

En outre, et toujours à propos des particularités de 1R 2, c'est le seul cas où le but avoué de l'intercession est non pas de restaurer une situation favorable, mais d'en susciter une nouvelle. Quand il s'agit de donner Abishag pour femme à Adoniah, ce n'est pas que celui-ci l'aurait une fois perdue et songerait à la récupérer. Par contre, dans tous les autres exemples, l'intercession a lieu dans le but de rétablir une situation favorable préexistante, mais hypothéquée par une menace apparue dans le récit. Il s'agit ainsi d'éviter ou de remédier, d'éviter la mort ou l'esclavage, de remédier à l'exil ou à la maladie.

Enfin, l'intercession de 1R 2 constitue également le seul exemple d'une intercession profane qui va à l'encontre du projet de Dieu sur les événements. Dieu est absent de la scène, mais cela ne l'empêche pas – on l'a dit – d'im-

primer sa direction à l'histoire. Ainsi, en 1R 2, Dieu est du côté de Salomon, celui des fils de David qui a conscience de la mission théologique de son règne et qui va construire le Temple. Dès lors, dans la mesure où la requête d'Adoniah est susceptible d'affaiblir la royauté de Salomon, elle est à rejeter car contraire au plan de Dieu.

DIEU

L'intercession profane s'inscrit donc dans le dessein de Dieu sur les événements. À côté de cela, elle apparaît comme l'ultime recours lorsque la vie est menacée. Son enjeu est de (re)donner un espace à la vie. Pour cela, on fait appel à l'autorité humaine suprême en ce domaine – un homme, un individu, en l'occurrence – et cela dans un contexte où Dieu est absent, mais où le lecteur est fréquemment invité à voir au-delà du texte⁶. Dans ces conditions, il n'est guère surprenant que les intercessions profanes de la Bible hébraïques contiennent toutes des indices qui signalent que le sujet-compétent est une figure de Dieu lui-même.

Il y a d'abord une raison générale à cela. Comme le sujet-compétent est un roi ou un personnage jouissant d'un pouvoir semblable, c'est-à-dire quelqu'un qui décide en maître souverain de l'issue de l'intercession, c'est à lui que revient la compétence de situer ou non cette même intercession en accord avec le projet de Dieu sur les événements. Pr 21,1 rappelle à cet égard que: פְּלִגְיָמִים לִב־מֶלֶךְ בִּיד־יְהוָה עַל־כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יִשְׁמוּ, «le coeur du roi, ce sont des canaux dans la main de Yahvé, qui le dirige partout là où il veut». Le texte ne signifie pas seulement que le destin du roi est, comme celui de tout homme, dans les mains de Dieu; il veut surtout dire que le roi est un canal, un intermédiaire, entre le projet de Dieu et sa réalisation au bénéfice d'autrui. Dans l'intercession profane, le roi est sollicité par un intercesseur qui est lui aussi un intermédiaire. Et Pr 21,1 rappelle que, de par son exercice de l'autorité humaine suprême, ce sujet-compétent qu'est le roi est lui aussi un intermédiaire. Dans une intercession profane, soit dans un procédé qui fonctionne sur le principe même de la médiation humaine, on aurait ainsi tort de croire que tout s'arrête au sujet-compétent humain. L'exemple d'intercession de 2R 5, avec son semi-échec et une succession d'intermédiaires qui aboutit à Dieu, met très précisément cette problématique en scène.

En ce qui concerne les autres exemples d'intercessions profanes, on trouve d'autres indices, d'autres façons d'exprimer cette idée selon laquelle, par

⁶ C'est en particulier le cas en 1S 25, notamment, lorsque le récit présente l'intercession comme un modèle, un exemple à valeur didactique.

delà le sujet-compétent, il y a une figure de Dieu à découvrir. La chose est bien évidemment rendue plus aisée par le fait que le sujet-compétent rencontré dans les intercessions profanes étudiées, n'est jamais une femme, ni une personne collective; le sujet-compétent peut dès lors mieux figurer ce «masculin singulier» qu'est Yahvé.

Ainsi, en Gn 44, Joseph est comparé à Pharaon, le roi divinisé des Égyptiens; en outre, il se déclare, au v. 15, capable de divination; enfin, il affirme être au courant du plan de Dieu sur les événements et, de ce fait, mène lui-même l'intrigue à la façon d'un *deus ex machina*. En Jos 2, Josué et ses espions s'arrogent le pouvoir de faire une exception à l'anathème de droit divin auquel était vouée la ville de Jéricho; ce faisant, ils usent de prérogatives divines. En 1S 19, au moment où Saül agit en sujet-compétent et épargne l' élu de Dieu, il se situe à nouveau – et seulement pour le temps de l'intercession – en accord avec la volonté de Yahvé qui s'était pourtant retiré de lui auparavant. En 1S 25, c'est Yahvé lui-même qui va éliminer Nabal, menant ainsi à terme l'objectif que s'était fixé David; Dieu prolonge ainsi l'action du sujet-compétent, lequel a d'ailleurs disposé de la loi divine en annulant son serment. En 2S 14, aux vv. 17 et 20, David est comparé à l'Ange de Yahvé qui «comprend le bien et le mal» et qui sait «tout ce qui se passe sur la terre»; et là encore David dispose de la loi divine en gracieant quelqu'un qui devait pourtant être mis à mort. En 1R 2, le cérémonial qui introduit l'intercession et à travers lequel Bethsabée est assise à la droite de Salomon n'a qu'un parallèle dans la Bible hébraïque: le Ps 110,1 où c'est cette fois le roi qui est assis à la droite de Dieu. En Jr 38, ce sont les noms propres qui sont significatifs: le roi se nomme «Sédécias», ce qui veut dire «justice de Yahvé», or l'intercession l'amène précisément à prononcer un jugement; «Ébedmélek», le nom de l'intercesseur, est ambigu et peut vouloir dire à la fois «serviteur de Dieu» et «serviteur du roi», établissant ainsi un parallèle significatif entre «Dieu» et «roi»; un autre personnage du récit s'appelle «Malkiyah», un nom qui rappelle ainsi que «Yahvé est roi». Enfin, en Est 7, c'est le fait qu'un jeûne soit traditionnellement suivi d'une prière alors que l'unique «prière» qui accompagne le jeûne décidé par Esther est, significativement, l'intercession; dans ces conditions en effet, c'est donc la supplique qu'Esther adresse au roi qui fait office de prière et le roi qui joue le rôle de Dieu. Dans ce dernier cas, le roi Assuérus – un roi qui ignore les mesures que prend son propre vizir – est une figure de Dieu tel qu'il est perçu par le récit, c'est-à-dire un Dieu absent, qui ne paraît pas se soucier des malheurs de son peuple. C'est donc par tel ou tel aspect particulier et limité que le sujet-compétent renvoie à Dieu. Il ne représente jamais Yahvé dans toutes les dimensions de son être et son agir. Il peut même, tel Assuérus, fonctionner comme un Dieu en négatif. La tradition

juive va d'ailleurs, par la suite, exploiter les virtualités multiples qu'offre ce lien entre la figure du roi et celle de Dieu. Le roi va de la sorte devenir la figure par excellence destinée à représenter Dieu dans de nombreuses paraboles de la littérature rabbinique⁷.

DES VARIABLES: ENTRE AUTRES, LES ACCÈS PRIVILÉGIÉS

Les constantes dégagées ci-dessus ne doivent pas donner une image trop uniforme de l'intercession profane telle qu'elle apparaît dans la Bible hébraïque. Certes tous ces éléments vont se retrouver dans les exemples d'intercessions sacrées, telles celles de Moïse en Ex 32,11-13.31-32 ou d'Amos en Am 7,2.5. L'intercesseur est mû par les motifs les plus nobles (solidarité avec les bénéficiaires de l'intercession) et démontre des valeurs humaines de premier ordre (amour de son peuple, sacrifice et don de soi); il intervient, dans une question de vie ou de mort, pour restaurer une situation initiale favorable; il argumente, persuade et se montre habile à plaider les intérêts du sujet-compétent. Quant à ce dernier, en l'occurrence Yahvé, il est individuel, «masculin», souverain absolu.

Mais l'intercession profane présente aussi des variables, particulièrement en ce qui concerne l'accès privilégié de l'intercesseur au sujet-compétent. La question de cet accès joue un rôle fondamental dans l'intercession. Il y a ainsi des gens qu'on écoute plus volontiers que d'autres, comme il y a des gens qui sont mieux placés que d'autres pour obtenir tel ou tel bien. Or, les accès au sujet-compétent peuvent varier. Les relations qui ont alors été mises en évidence sont ainsi fondées sur le mérite (Jos 2), sur les liens familiaux (1S 19, 1R 2 et Est 7), politiques (2S 14 et 2R 5) ou administratifs (Jr 38), ou tout simplement sur la proximité physique (Gn 44, Jos 2 et 1S 25). 2R 5 montre même que la proximité physique entre intercesseur et sujet-compétent n'est pas toujours nécessaire. Le meilleur accès privilégié ne suffit toutefois pas – comme le montre le cas de Bethsabée, pourtant mère vénérée du sujet-compétent – à assurer de façon automatique le succès de l'intercession.

D'autres variables de l'intercession profane vont réapparaître – toujours comme variables – dans l'intercession sacrée. Ainsi, en 1S 25, 1R 2 et Est 7, les intercesseurs interviennent sur l'initiative d'un tiers. De tels initiateurs vont aussi se retrouver dans l'intercession sacrée, par exemple chez Moïse, en Nb 12,11-12, ou chez Jérémie, en Jr 37,3, qui se voient priés d'intercéder auprès de Yahvé.

⁷ Qu'on se rappelle M. HILTON – G. MARSHALL, p. 57; ou D. STERN, p. 19.

Cela dit, il y a également des variables de l'intercession profane qui vont quasiment devenir des constantes de l'intercession sacrée. En 1S 19, on a ainsi le cas d'une intercession où le sujet-compétent est lui-même à l'origine de la menace qui plane sur le bénéficiaire de l'intercession. Dans un tel cas, le sujet-compétent est également l'opposant. Or, c'est là une situation typique de l'intercession sacrée où il s'agit de persuader Yahvé à renoncer au mal qu'il parle d'infliger à son peuple. De plus, en Gn 44, le sujet-compétent met en scène l'intercession, c'est-à-dire qu'il essaie de la susciter. Or c'est aussi ce que cherche Yahvé en mettant ses prophètes dans le secret de ses intentions. Enfin, s'il est des intercessions profanes où l'intercesseur, tel Abigaïl en 1S 25, plaide pour des coupables, c'est là une circonstance qui devient inhérente à l'intercession sacrée. En effet, dans la mesure où l'intercession sacrée vise principalement à préserver le peuple d'Israël de la colère divine, cela signifie que ce peuple est pécheur.

XI: LES INTERCESSIONS D'AMOS: Am 7,1-6

D'après Am 1,1 et 7,10, Amos a vécu au temps d'Ozias, roi de Juda, et de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël. Le Jéroboam en question est le deuxième du nom, qui a régné à Samarie d'environ 780 à 740 av. J.-C.¹. Amos est ainsi «le premier des prophètes scripturaires»² et c'est dans les années 760 à 750 que sa mission serait à situer³. Malgré le fait que les exégètes se disputent quant à savoir ce qui, dans le livre, relève directement du prophète et ce qui relève des possibles éditeurs successifs⁴, un certain consensus règne pour faire remonter au moins certains passages du livre à l'époque même du prophète⁵. Parmi les passages en question figurent les vv. 7,1-9; 8,1-3 et 9,1-4 qui relatent une série de cinq visions qu'a eues le prophète et qui sont toutes rapportées à la première personne du singulier⁶. Le caractère autobiographique de ces récits laisse du reste supposer que leur auteur en est Amos lui-même⁷.

¹ Cf. É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 736.

² Voir S. AMSLER – J. ASURMENDI – J. AUNEAU – R. MARTIN-ACHARD, *Les prophètes et les livres prophétiques*. Paris, 1985, p. 35.

³ Voir L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. Introducciones y comentario. II. Ezequiel – Doce profetas menores – Daniel – Baruc – Carta de Jeremías*. Madrid, 1980, p. 953.

⁴ C'est ce que relève R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia, 1980, p. 267.

⁵ Cf., par exemple, L. ALONSO-SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. II...*, p. 958; ou encore A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible. Tome I. Introduction générale. Ancien Testament*. Tournai, 1959, p. 491. S. AMSLER et al., p. 40, pensent que le livre remonte à des paroles dictées par le prophète. O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento. Volume III. Analisi dei libri dell'Antico Testamento* – 2. Brescia, 1982, p.171, n'exclut pas que des passages peuvent avoir été écrits par le prophète lui-même. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London, 1979, p. 409, estime, pour sa part, que la particularité de la prophétie d'Amos contre Israël a été largement laissée intacte par les éditeurs du canon biblique.

⁶ Ce sont même – à l'exception du v. 5,1, mais qui est un cas isolé – les seules parties du livre où le recours à la première personne du singulier devient la règle; cf. R.S. CRIPPS, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos. The Text of the Revised Version. Edited with Introduction, Notes & Excursuses*. New-York – Toronto, 1929, p. 218.

⁷ Cf., par exemple, I.P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung*. Oslo, 1946, p. 42; J.L.

Or c'est précisément dans le cadre de ces visions que le prophète intercède, et ce par deux fois, en 7,2 et 7,5. Ce sont, au demeurant, les seules intercessions du livre. Avec le chapitre 7, quelque chose de nouveau s'ouvre dès lors dans le livre⁸. Le livre d'Amos contient ainsi le premier texte prophétique mettant en scène une intercession. Il s'agit donc d'une intercession sacrée, à savoir effectuée auprès de Dieu; ce qui est corroboré par le fait que l'intercesseur est un prophète. L'intercesseur ne saurait en effet être supérieur au sujet-compétent. Or, on a vu qu'un prophète, du fait qu'il parle et agit au nom de Dieu est dans une position supérieure à celle de tout autre être humain⁹.

Pourtant, une première mise au point s'impose: que l'intercesseur soit prophète et le sujet-compétent Dieu ne demande nullement, de prime abord, une modification ou une adaptation de la définition de l'intercession. Comme A est Amos, B «Jacob»¹⁰ et C Yahvé, on a bien: «A intercédant, en paroles et librement, en faveur de B auprès de C; avec A, B et C non confondus entre eux et A non supérieur à C».

LES PERSONNAGES: A, L'INTERCESSEUR

Il a été dit ci-dessus que, en la personne d'Amos, c'est un prophète qui intercède. Or c'est là une constatation qui n'est pas admise par tous. On a ainsi estimé qu'Amos n'est justement pas prophète au moment où il a ses visions et donc au moment où il intercède¹¹. On a même jugé que les visions constituent l'événement qui fonde la vocation prophétique d'Amos¹². Le point de vue a cependant été contesté. De fait, les visions d'Amos ne contiennent aucune trace de vocation; il n'y est même pas dit qu'Amos se voit là confier un message à délivrer¹³. C'est pourquoi, la plupart des com-

MAYS, *Amos. A Commentary*. Philadelphia, 1968, p. 125; ou encore A. DEISSLER, *Zwölf Propheten. Hosea – Joël – Amos*. Würzburg, 1985, p. 122.

⁸ Cf. H.N. RÖSEL, *The Book of Amos* [Hebr.], Israel, 1991, p. 200.

⁹ G.V. SMITH, *Amos. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1989, p. 219, relève ainsi que le prophète fonctionne avec autorité auprès des hommes puisque messager de la révélation divine.

¹⁰ Les guillemets signalent que le terme doit encore être précisé par la suite; quoi qu'il en soit, il n'est en tout cas pas confondu avec A ou C.

¹¹ Cf. A. WEISER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten. I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1974, p. 182.

¹² Cf. F. NÖTSCHER, *Zwölfprophetenbuch oder kleine Propheten*. Würzburg, 1948, p. 68, qui cite les exemples de Jérémie, Isaïe et Ézéchiél. J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten. Übersetzt und erklärt*. Berlin, 1963, p. 88, dit même que «die Vision ist die Initiierung des Propheten».

¹³ Cf., par exemple, C. HAURET, *Amos et Osée*. Paris, 1970, p. 88.

mentateurs estiment qu'Amos a ses visions alors qu'il est déjà prophète¹⁴. Et on a vu alors là une relation de cause à effet: c'est précisément parce qu'Amos est prophète, qu'il a des visions¹⁵. Qui plus est, on a considéré que les visions constituent une manière de parachèvement de l'activité prophétique¹⁶.

Ce débat concerne directement l'intercession sacrée. C'est en effet précisément parce que certaines visions d'Amos suscitent des intercessions sacrées, que l'identité prophétique d'Amos en 7,1ss a été discutée. Pour les uns, l'intercession sacrée constitue un élément typique sinon fondamental de l'activité prophétique¹⁷. Pour les autres, en revanche, une telle intercession ne saurait être l'apanage exclusif de qui que ce soit¹⁸. S'il est vrai que la Bible offre des exemples d'intercessions sacrées effectuées par des personnes qui ne sont pas prophètes¹⁹, force est cependant de constater que les seuls à intercéder en vue de détourner Dieu de sa colère sont des prophètes²⁰; comme Amos intervient bien pour parer une telle menace, c'est en prophète qu'il intercède²¹.

Il est vrai que la fonction d'intercesseur est peu fréquemment exercée par Amos²². Que quelqu'un qui, pendant six chapitres, lance des malédictions divines à l'encontre d'une série de peuples, se mette, au chapitre 7, à plaider la cause de l'un de ces peuples, cela a de quoi surprendre²³. On a alors voulu distinguer: certes, en 7,1ss, Amos est un prophète, mais pas au sens où il l'est dans les chapitres qui précèdent. On a ainsi expliqué que l'Amos des visions est antérieur à celui des oracles (Am 1-6) et que l'Amos de

¹⁴ Voir à ce sujet D.A. HUBBARD, *Joel and Amos. An Introduction and Commentary*. Leicester, 1989, p. 202.

¹⁵ Cf. déjà K. MARTI, *Das Dodekapropheten*. Tübingen, 1904, p. 207.

¹⁶ Voir E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch. Übersetzt und erklärt*. Leipzig – Erlangen, 1922, p. 205; ou bien V. HERNTRICH, *Amos, der Prophet Gottes*. Göttingen, 1941, p. 70.

¹⁷ Cf. A.S. HERBERT, «The Prophet...», p. 79; ou bien A.B. RHODES, pp. 124-125.

¹⁸ Cf. W. RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*. Gütersloh, 1971, p. 231; ou encore C. van LEEUWEN, *Amos*. Nijkerk, 1985, p. 268. H.W. HERTZBERG, «Sind...», p. 74, va même jusqu'à estimer que l'intercession constitue une exception dans l'activité prophétique.

¹⁹ Qu'on songe, par exemple, à Salomon en 1R 8,30-40; ou à Néhémie en Ne 1,5-11; ou encore à l'auteur anonyme du Ps 72.

²⁰ Comme, par exemple, Moïse en Ex 32,11 ou Ézéchiël en Ez 9,8.

²¹ Cf. J.L. MAYS, p. 130.

²² Cf. B. VAWTER, *Amos, Hosea, Micah. With an Introduction to Classical Prophecy*. (OTM), Wilmington, DE, 1981, p. 65.

²³ R. SMEND, «Das Nein des Amos.» In: *EvT* 23 (1963), p. 405, souligne à ce propos que les accusations et les dénonciations dominent le livre d'Amos.

7,1ss est un prophète de salut, un *nabî*, qui devient par la suite le prophète de malheur des six premiers chapitres²⁴. Derrière cette conception, il y a l'idée que le prophète de malheur représente la forme la plus évoluée, la plus achevée de la prophétie. Le point de vue est contestable et la distinction arbitraire: rien ne permet en effet d'assimiler le *nabî* au seul prophète de salut, ni de limiter l'intercession aux seuls prophètes de salut²⁵. Les visions d'Amos annoncent ainsi avant tout le malheur. De plus, celui que la Bible considère comme étant le prophète par excellence, le *nabî* le plus achevé, en l'occurrence Moïse²⁶, est un grand intercesseur²⁷: il le rappelle d'ailleurs lui-même dans le discours qu'il tient aux Israélites en Dt 9. De fait le rôle complet de médiation qu'assume le prophète s'exerce aussi bien de Dieu aux hommes que des hommes à Dieu. En outre, faire une distinction chronologique entre un Amos prophète de salut ou *nabî* et un Amos prophète de malheur, c'est aussi faire fi de l'état final, canonique du texte²⁸.

Amos se considère-t-il comme un prophète?

Pourtant la forme finale du texte pose un problème concernant l'identité prophétique de celui qui intercède en Am 7. En 7,14 en effet, soit inséré dans le corpus même des visions, se trouve une déclaration d'Amos qui y dit, entre autres choses: *לֹא-נָבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן-נָבִיא אֲנִי*, soit, littéralement, «moi, je ne [suis / étais] pas prophète, ni fils de prophète». Cette dénégation a donné du fil à retordre aux commentateurs²⁹; au point qu'on a parfois tenté d'attribuer un sens positif et non plus négatif aux paroles d'Amos. Le premier *לֹא* est par exemple interprété dans un sens absolu; ce qui donne la traduction suivante: «non, je suis un prophète, mais pas un fils de pro-

²⁴ Voir E. WÜRTHEIN, «Amos – Studien.» In: ZAW 62 (1950), p. 28. S.E. BALENTINE, «The Prophet...», p. 172, situe pour sa part une évolution semblable à l'intérieur même de l'histoire de la prophétie israélite.

²⁵ Cf. H.G. REVENTLOW, *Das Amt des Propheten bei Amos*. Göttingen, 1962, p. 35. Jérémie, par exemple, est en effet qualifié de *nabî* en Jr 1,5 alors que la mission que Yahvé lui confie comporte aussi l'annonce du malheur (Jr 1,14). Jérémie va en outre se révéler un grand intercesseur: voir Jr 21,2; 37,3; 42,1-4; cf. E. JACOB, «Prophètes...», p. 212.

²⁶ Cf. Dt 34,10.

²⁷ Cf., entre autres, Ex 32,11-23; Ex 32,31-32; Ex 34,6-9; Nb 14,13-19. Au point que F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1989, p. 674, ont pu écrire que Moïse «a créé» l'intercession prophétique.

²⁸ Les visions sont du reste difficiles à localiser aussi bien dans la chronologie du livre que dans celle d'Amos; cf. T.H. ROBINSON – F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha. Nahum bis Maleachi*. Tübingen, 1954, p. 97.

²⁹ J.L. MAYS, p. 137, a pu ainsi écrire que «the interpretation of v. 14 is the most controverted problem in the Book of Amos».

phète»³⁰. Ou bien, on a essayé de découvrir dans les paroles d'Amos une question rhétorique: «ne suis-je pas prophète, ne suis-je pas un fils de prophète?»³¹. Ces tentatives ont été contestées dans la mesure notamment où elles font perdre toute signification à la seconde partie du verset dans laquelle Amos affirme: «car je [suis / était] bouvier et pinceur de sycomore»³². En outre, d'un point de vue stylistique, cette double affirmation doit plutôt répondre à une double négation³³.

Il faut donc conserver à la phrase d'Amos son expression par deux fois négative. La question est alors de savoir, puisque le v. 14 est constitué d'une phrase nominale, quelle valeur temporelle attribuer au verbe «être» à sous-entendre. Grammatically, rien n'impose en effet le choix du présent plutôt que celui du passé³⁴. Le fait alors que le verset suivant, situé dans une relation à nuance adversative par rapport au précédent, ait des temps au passé – «Mais Yahvé m'a pris (וַיִּקְחֵנִי) de derrière le petit bétail et Yahvé m'a dit (וַיֹּאמֶר): Va, prophétise à mon peuple, Israël!» – laisse supposer que le v. 14 doit être entendu au passé lui aussi³⁵. En outre, dans ce v. 15, Amos rappelle que Yahvé lui a enjoint d'aller prophétiser, soit d'exercer une activité que même son adversaire Amasyah lui reconnaît puisqu'il lui ordonne, aux vv. 12-13, d'aller prophétiser (לְהִנָּבֵא) ailleurs. Enfin, en 3,7, il est écrit que «Yahvé ne fait rien sans qu'il révèle son secret à ses serviteurs, «les prophètes», הַנְּבִיאִים. Or, Am 7,14 figure dans un épisode – la polémique avec Amasyah – qui a pour cadre les visions d'Amos, soit une série d'événements dans lesquels Dieu fait précisément connaître ses secrets à

³⁰ Cf. Z. ZEVIT, «A Misunderstanding at Bethel, Amos vii 12-17.» In: *VT* 25 (1975), pp. 783-784.

³¹ Cf. P.R. ACKROYD, «Amos 7:14». In *ExpT* 68 (1956-57), p. 94.

³² Soit, en hébreu, פִּי־בֹקֵר אֶנְכִי וּבֹלֵם שִׁקְמִים. Par «pinceur de sycomore», il faut entendre, selon É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 755, celui qui «pince la figue de cet arbre pour en hâter la maturation».

³³ Cf. S.M. PAUL, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*. Minneapolis, MN, 1991, pp. 244ss., pour ce qui concerne la réfutation des arguments d'Ackroyd et une présentation générale du débat récent sur la question. On trouvera chez Y. HOFFMANN, «Did Amos Regard Himself as a *Nabi*?» In: *VT* 27 (1977), pp. 209ss., une critique plus détaillée des arguments de Zevit.

³⁴ L'absence du verbe «être» fait que la sphère temporelle d'une proposition nominale n'est pas précisée; voir à ce sujet P. JOÜON, § 154 m, p. 471.

³⁵ Cf. J.L. MAYS, p. 137, qui prend cependant soin de rappeler que la règle n'est pas infail-
lible.

son serviteur Amos. Dans l'état final du texte³⁶, Am 3,7 laisse donc entendre, implicitement, qu'Amos est bien un נָבִיא, un prophète³⁷.

L'objection principale faite à l'emploi du passé pour le v. 7,14 est que, si Amos nie avoir été – dans le passé – prophète, il nie aussi avoir été «fils de prophète»; ce qui implique que si Amos reconnaît être – dans le présent – prophète désormais, cela voudrait aussi dire qu'il reconnaît être «fils de prophète», ce qu'apparemment il n'est pas³⁸. Une telle conclusion ne s'impose pourtant pas. D'une part, si l'expression נָבִיא בֶן־נָבִיא, «fils de prophète», semble désigner un membre d'une école prophétique, elle peut aussi, grammaticalement du moins, signifier quelqu'un appartenant à la classe ou guilde des prophètes, et offrir ainsi un équivalent à «prophète», tout simplement³⁹. Dans la seconde partie du v. 14, qui fait écho à la première, l'intention d'Amos n'est d'ailleurs pas non plus d'établir une distinction ou une opposition entre ses métiers de bouvier et de «pinceur de sycomore». D'autre part, la construction syntaxique לֹא נָבִיא לֹא suggère une gradation; si on veut maintenir la distinction entre «prophète» et «fils de prophète», on peut y voir l'expression d'une hiérarchisation – telle celle qui peut exister par exemple entre un «maître» et un «élève» – au service d'un argument *a fortiori*. Dans cette perspective, ce que dit Amos en 7,14, c'est «moi, je n'étais pas prophète, ni même fils de prophète»⁴⁰. Le fait qu'Amos soit désormais «prophète» suffit dès lors à répondre à cette double dénégaration. Ainsi Amos déclare-t-il qu'il n'était pas prophète *au moment où* Yahvé l'a tiré de ses métiers d'éleveur et de cultivateur. Il veut dire que s'il est prophète, il ne l'est que sur injonction de Yahvé⁴¹. Amos ne nie donc pas qu'il est prophète. Du reste, c'est bien parmi les נָבִיאִים, les «prophètes», qu'Amos a été rangé par ceux qui ont établi le canon biblique et qui sont aussi les derniers éditeurs du livre.

³⁶ Am 3,7 est souvent considéré comme secondaire; pour la discussion à ce sujet cf. A.G. AULD, *Amos*. Sheffield, 1986, pp. 30-35.

³⁷ Cf. H.H. ROWLEY, «Was Amos a Nabi?» In: J. FÜCK (Hrsg.), *Festschrift Otto Eissfeldt. Zum 60. Geburtstag. 1. September 1947. Dargebracht von Freunden und Verehrern*. Halle an der Saale, 1947, p. 198. C'est là, du reste, l'argument majeur contre le choix du présent en 7,14.

³⁸ Cf. S.M. PAUL, p. 246.

³⁹ Cf. A.E. COWLEY, § 128 v, p. 418.

⁴⁰ Voir à ce sujet H.-P. STÄHLI, *Grammatica Ebraica*. Brescia, 1986, p. 69.

⁴¹ R. BACH, «Erwägungen zu Amos 7,14.» In: J. JEREMIAS – L. PERLITT, (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 215, estime, à cet égard, que c'est sur l'opposition entre l'injonction d'Amasyah et celle de Yahvé que porte le poids de la phrase d'Amos en 7,14 et que, dans cette perspective, la question de l'emploi du passé ou du présent devient secondaire dans ce verset.

Qu'il faille alors être prophète pour intercéder⁴², cela ressortit au principe même de la vision. C'est la vision en effet qui constitue Amos médiateur et intercesseur⁴³. Pour intercéder, il faut être informé de la menace projetée par Yahvé, il faut être mis au courant des secrets que Yahvé révèle à ses serviteurs, les prophètes, comme c'est le cas de Moïse en Ex 32,9-10. Cette intimité qui existe entre Dieu et son prophète fait même de ce dernier un intercesseur «sacré» par excellence car elle lui offre un accès privilégié à Dieu. Un exemple similaire, dans lequel la possession d'une information signale une relation privilégiée entre sujet-compétent et intercesseur tout en mettant ce dernier en mesure d'intercéder, a du reste été rencontré parmi les intercessions profanes, soit celle de 1S 19,1ss.

Un élément inédit apparaît cependant dans l'intercession d'Amos. Avec 7,1ss, soit avec l'intercession, une partie du livre commence où le prophète surgit à la première personne, donc encore plus impliqué personnellement⁴⁴. L'engagement personnel de l'intercesseur dans l'intercession est une constante qu'on a observée pour chacune des intercessions profanes⁴⁵. Que l'intercesseur raconte toutefois lui-même son intercession, qu'il en soit le narrateur, cela ne se rencontre qu'avec les prophètes⁴⁶. En disant alors «je», Amos montre aussi qu'il se sent contraint de partager cette expérience unique des visions⁴⁷ à un public avec lequel il va s'identifier dans l'intercession⁴⁸.

LA SITUATION DÉFAVORABLE: LES VISIONS

C'est donc à l'occasion de ses visions qu'Amos intercède. Le récit en paraît être soigneusement composé⁴⁹. Ces visions, au nombre de cinq, se répartissent, quant à leur forme et leur contenu, de la manière suivante: les deux premières visions forment une paire, les deux suivantes également, tandis

⁴² C'est le cas de H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*. Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 341.

⁴³ Cf. J.L. MAYS, p. 128.

⁴⁴ C. HAURET, p. 87, note à cet égard que la personnalité d'Amos était estompée dans les oracles contre les nations; ce qui n'est plus le cas avec les visions.

⁴⁵ À l'exception, encore, de celle de Bethsabée en 1R 2 et qui, précisément, échoue.

⁴⁶ Moïse, on l'a vu, fait de même en Dt 9.

⁴⁷ Voir W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 230.

⁴⁸ Cf. J.H. HAYES, *Amos. The Eighth-Century Prophet*. Nashville, TN, 1988, p. 201.

⁴⁹ Cf. H. REIMER, *Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos*. Stuttgart, 1992, p. 160, pour le détail. D. STUART, *Hosea – Jonah*. (WBC), Waco, TX, 1987, p. 369, recense ainsi les différentes propositions qui ont été faites pour restituer un ordre et une chronologie originaux aux visions.

que la cinquième et dernière est isolée⁵⁰. Les cinq visions ont cependant en commun qu'elles annoncent toutes un désastre à venir. Les quatre premières, elles, débutent par la formule: כֹּה הֵרָאֵנִי יְהוָה וְהִנֵּה (ainsi me fit voir le Seigneur Yahvé et voici...)»⁵¹. Un lien particulier existe en outre entre la première paire de visions et la seconde: suite aussi bien à la troisième vision qu'à la quatrième, Yahvé déclare, en 7,8 et 8,2, qu'il ne «continuera plus de passer au-delà» d'Israël⁵². C'est là une référence au fait qu'il a empêché que ne se matérialisent les fléaux annoncés par les deux premières visions. Et cela à cause de l'intercession d'Amos.

Ainsi, c'est seulement en rapport avec les deux premières visions qu'Amos intercède, et c'est ce qui particularise ces deux visions⁵³. Les récits relatifs aux deux premières visions forment donc une paire car ils sont semblables. Ils s'articulent tous les deux selon le schéma suivant⁵⁴:

- a. Yahvé amorce la vision (... כֹּה הֵרָאֵנִי: vv. 1a et 4a)
- b. Amos voit et intercède (... וְהִנֵּה ... וְאָמַר: vv. 1b-2 et 4b-5)
- c. Yahvé se repent et renonce (... לֹא תִהְיֶה: vv. 3 et 6)

Le lien entre ces deux récits est d'ailleurs exprimé par le וְגַם, «aussi», qui figure, au v. 6, dans la réponse de Yahvé⁵⁵. Ce parallélisme étroit souligne l'unité des deux épisodes⁵⁶ et fait qu'ils génèrent un effet de miroir l'un par rapport à l'autre. Ils s'éclairent et s'interprètent ainsi mutuellement. Une première conséquence de cela est que, si Amos intercède en deux occasions ou circonstances différentes, la démarche, quant à elle, est semblable⁵⁷. Il s'agit presque d'une intercession dédoublée ou en deux temps. D'un côté, cela produit un effet cumulatif qui donne du poids à l'événement⁵⁸ – le fait

⁵⁰ Cf. A.G. AULD, *Amos...*, p. 16, qui souligne que cette subdivision rencontre l'unanimité des commentateurs.

⁵¹ La troisième vision présente une variante: כֹּה הֵרָאֵנִי יְהוָה וְהִנֵּה אֲרָא, «ainsi me fit-il voir: voici le Seigneur...». Cf. N.H. SNAITH, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*. London – Melbourne – Cape Town – New York – Toronto, 1958, p. 119.

⁵² Cf. J.D. WATTS, *Vision and Prophecy. 1955 Faculty Lectures, Baptist Theological Seminary, Rüschlikon/ZH, Switzerland*. Leiden, 1958, p. 30. Selon É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 754, l'expression hébraïque ... לֹא תִהְיֶה עוֹד עֹבֵר signifie «ne pas tenir compte des fautes de quelqu'un».

⁵³ Cf. C.F. KEIL, *Die zwölf kleinen Propheten*. Giessen – Basel, 1985 [1888], p. 219.

⁵⁴ Cf. P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*. Paris, 1994, p. 281.

⁵⁵ Cf. H. REIMER, p. 166.

⁵⁶ Cf. G.V. SMITH, p. 221.

⁵⁷ Cf. F. NÖTSCHER, p. 70.

⁵⁸ Voir à ce sujet H. McKEATING, *The Books of Amos, Hosea and Micah*. (CBC), Cambridge, 1971, p. 53.

que les visions aillent par deux confirme leur réalité⁵⁹ – et souligne ce qu'il y a de typique dans l'intercession d'Amos⁶⁰. D'un autre côté, cependant, cela met également en évidence, par contrecoup, les variations qui existent d'un épisode à l'autre⁶¹, et permet d'établir s'il y a là une gradation ou simplement une répétition⁶².

Un premier détail retient l'attention concernant les récits des visions: après six chapitres d'oracles en style poétique, ils sont en prose⁶³. La nouveauté par rapport à ce qui précède est soulignée. Cela annonce l'intercession dans la mesure où, dans les oracles contre les nations, le prophète se faisait le porte-parole de Dieu alors que dans une intercession «sacrée», il va au contraire se faire l'avocat des hommes. De plus, la prose, de par son caractère moins élaboré et plus direct, ajoute une touche d'authenticité au témoignage que le prophète prend la peine de raconter.

La nouveauté est également annoncée par le fait même que quelque chose est donné à voir⁶⁴. La formule *וַיִּרְאֵהוּ*, «me fit voir», désigne en effet une vision causée par autrui⁶⁵. Le verbe peut d'ailleurs signifier aussi bien «me fit voir» que «me révéla» ou «m'informa» et son champ sémantique déborde ainsi le cadre strictement visuel⁶⁶. De fait, il s'agit ici de visions qui sont racontées, c'est-à-dire communiquées à des tiers. Une certaine continuité, une certaine communauté de destin est ainsi assurée entre les récipiendaires du message: parlant à la première personne, Amos veut partager ce qu'il a vu. En outre, en agissant de la sorte, Amos se pose en intermédiaire entre Dieu et les hommes; ce faisant, il assume la position même qui va lui permettre d'intercéder. Le causatif «me fit voir» situe en effet l'origine de l'événement en dehors d'Amos lui-même. En soulignant ainsi le caractère objectif de ce qui est montré⁶⁷, le verbe retire à Amos toute responsabilité au niveau des

⁵⁹ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 612.

⁶⁰ Cf. A. WEISER, *Zwölf...*, p. 183.

⁶¹ Cf. A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Paris, 1981, p. 135.

⁶² Cf. E. SELLIN, p. 207.

⁶³ Cf. H. MOWVLEY, *The Books of Amos & Hosea*. London, 1991, p. 72. Tous ne s'accordent pas sur cette constatation, mais c'est généralement à partir du présupposé selon lequel une vision relèverait naturellement de la poésie; cf. déjà F. HITZIG, *Die zwölf kleinen Propheten*. Leipzig, 1863, p. 125.

⁶⁴ Cf. R.S. CRIPPS, p. 218; ou H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 339.

⁶⁵ Cf. Ex 33,18; Jr 24,1 ou Ez 11,25. J.A. SOGGIN, *Il profeta Amos. Traduzione e commento*. Brescia, 1982, p. 149, parle là d'expression «technique».

⁶⁶ Cf. D. STUART, p. 371. À cet égard, F. HORST, «Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten.» In: *EvT* 20 (1960), p. 197, rappelle qu'est prophète aussi bien celui qui voit que celui qui entend la «parole» de Dieu.

⁶⁷ Cf. M. BIČ, *Das Buch Amos.*, Berlin, 1969, p. 141.

causes⁶⁸ : il n'y est pour rien. Par là, Amos se trouve conforté dans sa position de médiateur : il n'est pas à l'origine, il est intermédiaire.

La première vision

L'initiative, elle, revient donc à Yahvé, et à double titre. D'une part, c'est lui le sujet de «me fit voir»; d'autre part, il est présent à l'intérieur même de la vision comme agent de l'événement qui y est montré. Après le וְהִנֵּה, «et voici», qui introduit la vision proprement dite, suivent en effet deux participes וְיֹצֵר, «formant» ou «façonnant», au v. 1, et קֹרֵא, «appelant», au v. 4. Le premier de ces participes n'a pas de sujet spécifié. Le second, quant à lui, en a un quelques mots plus loin et c'est הוֹדֵנִי יְהוָה, «le Seigneur Yahvé». Même si ce second הוֹדֵנִי יְהוָה du verset doit être considéré comme un ajout⁶⁹, le parallélisme entre les deux versets est là qui laisse dès lors entendre que הוֹדֵנִי יְהוָה est aussi sujet de וְיֹצֵר⁷⁰. Le sujet d'un participe hébreux n'a du reste pas besoin d'être explicité et la règle veut qu'il assume dans ce cas le dernier sujet verbal qui précède, en l'occurrence celui de הָרִאֵי, soit encore et toujours הוֹדֵנִי יְהוָה, «le Seigneur Yahvé»⁷¹.

Si le texte des visions d'Amos est difficile⁷², leur sens est clair⁷³. Au cours de la première vision, Amos voit ainsi Yahvé en train de façonner des גְּבִי, des «sauterelles»⁷⁴. Celles-ci constituent un fléau connu et redouté dans

⁶⁸ J.H. HAYES, p. 201, parle à ce propos de «dépersonnalisation».

⁶⁹ C'est, par exemple, le point de vue de W. NOWACK, *Die kleinen Propheten. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1903, p. 162.

⁷⁰ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 614.

⁷¹ Cf. S.M. PAUL, p. 226; et A.E. COWLEY, § 116 s, p. 360.

⁷² Cf. J. MORGENSTERN, *Amos Studies. Parts I, II, and III. Volume One*. Cincinnati, OH, 1941, p. 52. Pour un aperçu des questions de critique textuelle, voir, entre autres, W.R. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. (ICC), Edinburgh, 1910, p. 160; H.W. WOLFF, *Dodekapropheten*..., pp. 337-338; ou encore D. STUART, pp. 370-371.

⁷³ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 614. Les diverses variantes proposées sont avant tout affaire de nuances et les commentateurs s'accordent en principe sur la signification générale du texte.

⁷⁴ F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Oxford, 1967 [1907], p. 146, traduisent par «locust», criquet. F. ZORELL, p. 145, donne *locustae, collective*. Comme le mot est rare – on ne le trouve ailleurs qu'en Na 3,17 – d'autres interprétations ont été proposées pour ce mot : «larves», cf. E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos. A Commentary*. New York, 1970, p. 108; ou le collectif «essaim», qui s'accorderait du reste mieux avec le singulier כָּלָה – «acheva», «termina» – du v. 2, cf. J.A. SOGGIN, *Il profeta*..., p. 149; ou J.H. HAYES, p. 202.

tout le Moyen Orient Ancien⁷⁵; c'est même un des pires fléaux naturels de l'époque car les sauterelles dévorent toute végétation sur leur passage et les gens ne connaissent aucun moyen de les arrêter⁷⁶. En outre, l'origine divine de cette plaie est admise⁷⁷. Animées par la toute-puissance, les sauterelles de Am 7,1 sont ainsi lourdes de menace.

Am 7,1 donne par la suite quelques précisions d'ordre temporel qui rendent la menace encore plus aiguë. Il y est écrit que les sauterelles apparaissent au moment où commence à monter le לִקְשׁ. Le mot est un *hapax legomenon*. Les commentateurs le mettent alors en rapport avec מִלְקֵשׁ (par exemple en Dt 11,14) qui désigne les pluies de printemps; à partir de là, לִקְשׁ s'appliquerait à la végétation née de ces pluies, les dernières avant la saison sèche⁷⁸. Le moment est donc des plus critiques car plus aucune repousse n'est à espérer par la suite.

Une autre précision donnée par Am 7,1 est que l'apparition des sauterelles a lieu אַחֲרֵי הַמִּלְךְ, «après les coupes du roi». Le mot מִלְךְ peut signifier aussi bien «tonte» (Dt 18,4) que «fauche» (Ps 71,6)⁷⁹. C'est la traduction «fauches» qui recueille le plus de suffrages: la tonte des moutons ayant lieu en été, il n'y a plus de repousses à cette époque⁸⁰. Il vaut donc mieux parler de «fauches du roi» quand bien même ce serait la seule référence biblique à une pratique de ce genre⁸¹. De fait, si le roi devait prendre pour lui toute la première récolte, cela semblerait constituer une charge trop lourde pour la communauté⁸². Il est donc difficile de dire avec exactitude ce à quoi ces «fauches du roi» font référence. On peut néanmoins y voir une précision

⁷⁵ Cf. B. VAWTER, *Amos...*, p. 65.

⁷⁶ Cf. D. STUART, p. 371.

⁷⁷ Il y a l'exemple fameux de la huitième plaie d'Égypte en Ex 10,1-20; cf. S. AMSLER, «Amos.» In: E. JACOB – C.-A. KELLER – S. AMSLER, *Osée. Joël. Abdias. Jonas. Amos*. Neuchâtel, 1965, p. 224. On peut aussi se référer à Jl 1,4ss.; cf. C. van LEEUWEN, p. 226. Enfin, déjà dans le livre d'Amos lui-même, en 4,9, il est fait mention de sauterelles dévorantes «causées» par Dieu. Dans chacun de ces cas, ce n'est pas, il est vrai, le mot זֶבֶד qui est utilisé, mais c'est bien le même fléau qui est décrit.

⁷⁸ Cf. A. van HOONACKER, *Les douze petits prophètes. Traduits et commentés*. Paris, 1908, p. 262. Voir aussi E. HAMMERSHAIMB, p. 108.

⁷⁹ Cf. W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 229.

⁸⁰ Cf. W. NOWACK, *Die kleinen...*, p. 160; et surtout W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 230, qui ajoute que, les sauterelles ne se nourrissant pas de laine, l'allusion aux tontes est ici déplacée.

⁸¹ Cf. J.H. HAYES, p. 203. Comme le note S.M. PAUL, p. 227, le cas de 1R 18,5 mis souvent en parallèle avec Am 7,1 par les commentateurs, relève en effet de circonstances bien différentes.

⁸² C'est l'argument avancé par ceux qui, comme par exemple N.H. SNAITH, *The Book...*, p. 120, préfèrent la traduction «tontes» à celle de «fauches».

pour dire que tout ce qui aurait pu être mûr avant l'apparition des dernières pluies, a déjà été récolté au seul profit du roi⁸³. Pour tous les autres, les sauterelles représentent donc la menace d'une situation extrêmement défavorable. Au verset suivant, elles vont ainsi dévorer *עֵשֶׂב הָאָרֶץ*, «l'herbe du pays», ne laissant plus rien pour les hommes et le bétail.

La deuxième vision

Ce que Yahvé fait voir à Amos dans la seconde vision annonce aussi un désastre majeur. Un autre problème textuel tient ici au fait que l'expression *קרא לרב באש* est sans parallèle dans la Bible hébraïque⁸⁴. En effet, la particule *ב* voulue par le verbe *לרב*, «faire un procès à», «accuser», introduit en principe la partie en cause et non le complément de moyen⁸⁵. Quoiqu'on ait alors proposé de modifier le texte massorétique en conséquence⁸⁶, il reste possible de conférer une valeur absolue au verbe *לרב*⁸⁷. L'expression *קרא לרב* voudrait alors dire quelque chose comme «lancer un défi»⁸⁸, «lancer une accusation», ou encore «convoquer un procès»⁸⁹. Cela signifie que ce qui est montré dans la vision a pour origine un grief de Yahvé. Mais le verbe *ריב* signale aussi un type de litige qui, excluant bien entendu tout recours à une tierce autorité, situe Yahvé et ceux à qui il s'en prend dans une relation bilatérale interpersonnelle⁹⁰. De là il découle que le rôle de médiateur joué par le prophète s'inscrit dans la relation même qui unit sujet-compétent et bénéficiaires de l'intercession à venir.

Le fait que le verbe *לרב* soit pris absolument et que la préposition *ב* introduise donc non pas la partie accusée, mais le complément de moyen de ce verbe, laisse pour le moment planer l'incertitude quant à l'identité de la partie accusée. Ce sera à l'intercession de désigner ceux que menace ce qui

⁸³ Cf. S.M. PAUL, p. 227.

⁸⁴ Cf. D.R. HILLERS, «Amos 7,4 and Ancient Parallels.» In: *CBQ* 26 (1964), p. 221.

⁸⁵ Voir, par exemple, Gn 31,6; Jg 6,32; Os 2,4; cf. S.M. PAUL, p. 231.

⁸⁶ Parmi d'autres, J. TOUZARD, *Le Livre d'Amos*. Paris, 1909, p. 72, a suggéré de remplacer le participe *קרא*, «appelant», par *קרב*, «s'approchant». Yahvé n'appellerait plus, il s'approcherait. Mais on ne verrait plus quelle serait alors sa place dans la suite de la vision. C'est en fait sur les mots *באש לרב* qu'ont porté les efforts des exégètes. Ainsi, H. REIMER, p. 165, préfère changer ces mots en *להבת אש*, «des flammes de feu» ou «une pluie de feu».

⁸⁷ Cf. E. HAMMERSHAIMB, p. 110; et C.F. KEIL, *Die zwölf...*, p. 221.

⁸⁸ Voir à ce sujet A. van HOONACKER, p. 264.

⁸⁹ Cf. J. LIMBURG, «Amos 7:4: A Judgment with Fire?» In: *CBQ* 35 (1973), p. 349, pour qui non plus il n'est pas nécessaire de modifier le texte massorétique, la séquence *קרא לרב* voulant dire «calling for the making of a complaint».

⁹⁰ Cf. M. DE ROCHE, «Yahweh's *rib* against Israel: A Reassessment of the So-Called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets.» In: *JBL* 102 (1983), p. 574.

est montré dans la vision. Quant au mot שֶׁפַח, «par le feu», il désigne donc l'instrument par lequel se manifeste l'accusation de Yahvé⁹¹. Amos voit alors le feu dévorer et le grand abîme et la terre habitable. Les mots תְּהוֹם רַבָּה désignent en effet l'océan sub-terrestre primordial et chaotique (Gn 1,2)⁹². Certains auteurs y ont vu une référence à un mythe répandu au Moyen Orient Ancien qui raconte la destruction d'un monstre marin par le feu divin⁹³. Le feu serait alors une arme privilégiée de Yahvé en sa qualité d'ordonnateur souverain⁹⁴, et sa mention, jointe à celle du grand abîme, donnerait alors à la deuxième vision d'Amos la connotation d'une guerre sainte⁹⁵. Quoi qu'il en soit, la mention du feu confirmerait que c'est bien un litige d'origine divine que met en scène la deuxième vision.

Que le grand abîme soit dévoré par le feu, est le gage d'une terrible sécheresse. En effet, cet océan sub-terrestre est considéré comme le réservoir qui alimente en eau toutes les sources terrestres; son assèchement est signe de catastrophe sans précédent⁹⁶. Même les eaux souterraines, qui sont pourtant supposées parer à toute sécheresse, sont consumées⁹⁷. Le feu dévore alors אֶת-הַחֵלֶק⁹⁸. Là encore, le terme est difficile à définir avec précision. La racine verbale חָלַק signifiant «partager», les exégètes s'accordent – à quelques exceptions près⁹⁹ – pour attribuer au mot le sens soit de «champ cultivable», de «parcelle qui revient à chaque paysan»¹⁰⁰, soit de «portion de Yahvé», autrement dit de «pays d'Israël»¹⁰¹. Une autre possibilité consiste à définir le חֵלֶק par rapport au תְּהוֹם, et de considérer que le mot

⁹¹ Cf. J. LIMBURG, p. 349.

⁹² Cf. A. van HOONACKER, p. 264.

⁹³ Cf. J. LIMBURG, p. 348; et D.R. HILLERS, p. 224, qui cite à l'appui HÉSIODE, *Théogonie*. 688-700.

⁹⁴ Cf. A. van HOONACKER, p. 264.

⁹⁵ C'est l'opinion de G. BARTCZEK, *Prophetie und Vermittlung. Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos*. Frankfurt am Main – Bern – Cirencester (UK), 1980, p. 36.

⁹⁶ Cf. L. MONLOUBOU, *Amos et Osée. Sainteté de justice, sainteté d'amour*. Paris, 1964, p. 52.

⁹⁷ Cf. H. REIMER, p. 166.

⁹⁸ L'ordre suivi est d'ailleurs logique: avant que la terre ne se dessèche, il faut que les sources s'assèchent; cf. M. BIC, p. 147.

⁹⁹ A. NEHER, p. 123, pense ainsi, à cause de l'article, que le mot désigne «la part privilégiée», c'est-à-dire celle du roi.

¹⁰⁰ Cf. K. MARTI, p. 209; W. NOWACK, *Die kleinen...*, p. 162; S.M. PAUL, p. 232; ou bien H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 345; à propos de l'article, H. REIMER, p. 166, estime qu'il a pour effet d'individualiser une menace collective.

¹⁰¹ Cf. C.F. KEIL, *Die zwölf...*, p. 221; ou E. SELLIN, p. 206. J.A. SOGGIN, *Il profeta...*, p. 151, rejette, quant à lui, explicitement cette solution.

désigne en conséquence la part ordonnée de la création en opposition à l'océan chaotique¹⁰², soit la part des hommes, la terre habitable, la surface cultivée en opposition à l'abîme. Le fait que le verbe אכל soit répété aurait pour effet d'unir הָאֵלֹהִים et הָאָדָם comme deux bornes marquant et signifiant une totalité cosmique¹⁰³. Rien ne va donc échapper au feu dévorant.

L'action des sauterelles est elle aussi décrite, au v. 2, à l'aide du verbe אכל, «dévorer». Le parallélisme entre les deux visions s'en trouve renforcé. Les fléaux qu'elles mettent en scène menacent tous les deux la fertilité de la terre¹⁰⁴. C'est même ce qui peut arriver de pire pour un peuple qui dépend essentiellement de l'agriculture¹⁰⁵. Celui qui est à l'origine des fléaux semble donc bien connaître ceux qu'il vise. En outre, par une sorte d'ironie sinistre, les deux fléaux vont «dévorer», «manger» cela même qui devrait être source de nourriture et de vie. Enfin, la répétition de visions annonçant une menace similaire signale, par un effet cumulatif, que la dévastation sera totale¹⁰⁶. Ce qui pourrait échapper au premier fléau – comme par exemple le roi et les siens – ne saura résister au second. Le verbe אכל est mentionné deux fois dans la seconde vision et seulement une fois dans la première. Il y a un crescendo dans le processus destructeur¹⁰⁷: c'est même l'espoir d'une survie qui est anéanti puisque tout le monde sans exception sera frappé. C'est la vie, présente et à venir, qui est en jeu¹⁰⁸. Les deux visions dépeignent et annoncent une situation défavorable totale¹⁰⁹.

¹⁰² Cf. A. van HOONACKER, p. 264.

¹⁰³ Cf. S.M. PAUL, p. 232.

¹⁰⁴ Cf. A.G. AULD, *Amos...*, p. 17.

¹⁰⁵ Cf. A. DEISSLER, p. 123; et D.A. HUBBARD, p. 202.

¹⁰⁶ Cf. M. BIČ, p. 145.

¹⁰⁷ Cf. J. LIPPL – J. THEIS, *Die zwölf kleinen Propheten. 1. Hälfte: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1937, p. 130.

¹⁰⁸ Cf. R. MARTIN-ACHARD – S.P. RE'MI, *God's People in Crisis. A Commentary on the Book of Amos and a Commentary on the Book of Lamentations*. (ITC), Edinburgh – Grand Rapids, MI, 1984, p. 54.

¹⁰⁹ Certains ont interprété les sauterelles de la première vision comme étant une allégorie de la future invasion assyrienne, et le feu comme représentant en plus la marée des peuples païens qui vont s'élever contre Israël. Cf. C.F. KEIL, p. 222. La Septante a, pour sa part, donné une dimension eschatologique à l'invasion des sauterelles en lisant, au v. 7,1, Γῶγ ὁ βασιλεὺς, «le roi Gog», à la place de הָאֵלֹהִים; cf. R.S. CRIPPS, p. 220. Mais pour W.R. HARPER, pp. 164-167, il n'y a aucune allusion possible à une invasion assyrienne dans la deuxième vision, quand bien même l'«épée» de la troisième vision, au v. 9, pourrait y faire référence.

L'INTERCESSION PROPREMENT DITE

À la différence des troisième et quatrième visions qui mettent en scène un objet banal, mais dont le sens échappe au visionnaire et nécessite une explication ultérieure, les deux premières visions décrivent une séquence d'événements dont la signification est patente aux yeux du prophète¹¹⁰; et cela d'autant plus qu'Amos est lui-même cultivateur et éleveur, et donc particulièrement sensible à la signification de tout ce qui peut menacer la fertilité de la terre¹¹¹. Le message est sans ambiguïté pour l'intercesseur. Yahvé montre qu'il connaît aussi son prophète: même si le message véhiculé par les visions concerne la multitude, c'est à ce dernier seul qu'il le communique¹¹². C'est comme si Yahvé voulait susciter une réaction de la part d'Amos. C'est comme si Dieu, à l'instar de Joseph en Gn 44, voulait alors, en montrant à Amos un futur potentiel très menaçant, provoquer une intervention, une intercession¹¹³.

La réaction

De fait, Amos ne peut demeurer tel un spectateur muet¹¹⁴. Il est invité à répondre à cause du propre contenu des visions. En effet, les deux premières visions, parce qu'elles mettent en scène un événement, soit un mouvement, suscitent une dynamique; alors que les deux visions suivantes, focalisées sur la présentation d'un objet, sont statiques, bloquées¹¹⁵. Ainsi, pour les troisième et quatrième visions l'initiative du dialogue qui suit revient à Yahvé, lequel se trouve dans la nécessité d'expliquer à Amos le sens des objets apparemment anodins qui lui sont montrés¹¹⁶. En revanche et devant le caractère évident des deux premières visions, l'initiative du dialogue peut

¹¹⁰ Cf. H. MOWVLEY, pp. 72-73, qui parle respectivement de «visions-objets» et de «visions-événements».

¹¹¹ Cf. B. THOROGOOD, *A Guide to the Book of Amos. With Theme Discussions on Judgement: Social Justice: Priest and Prophet*. London, 1971, p. 78, qui fait en outre remarquer qu'Amos doit être d'autant plus sensible à ces problèmes que Teqoa est un lieu aride.

¹¹² Cf. J.L. MAYS, p. 128.

¹¹³ Cf. J.A. MOTYER, *The Message of Amos. The Day of the Lion*. Leicester – Downers Grove, IL, 1974, qui voit là la raison pour laquelle Yahvé informe Amos du secret de son plan.

¹¹⁴ Cf. A.G. AULD, *Amos...*, p. 17.

¹¹⁵ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 616.

¹¹⁶ Cf. S. AMSLER, p. 226.

revenir à Amos qui, sachant de quoi il retourne, est en mesure d'y réagir aussitôt¹¹⁷.

À première vue et même si son intervention est espérée, Amos paraît prendre Yahvé de court. Mais la réaction d'Amos est-elle immédiate¹¹⁸? Sur la base des temps passés employés pour décrire l'action des fléaux, certains auteurs ont estimé qu'Amos intervient en fait bien tard, sinon trop tard, s'il le fait une fois que les sauterelles ont dévoré l'herbe de la terre et que le feu a consumé aussi bien le grand abîme que la terre habitable. On a alors estimé qu'il faut rejeter les accomplis *כָּלָה* et *וְאָכְלָהּ* des vv. 2 et 4, et l'inaccompli consécutif *וְהָאֲכָל* du v. 4¹¹⁹. Et on a proposé soit de modifier le texte biblique¹²⁰, soit d'attribuer des nuances temporelles particulières aux verbes existants¹²¹. Là encore, il est cependant possible de conserver tel quel le texte massorétique¹²².

Le problème est surtout perçu par les commentateurs qui jugent que l'intervention d'Amos appartient à la vision, qu'elle fait partie de son contenu¹²³. D'autres ont cependant fait remarquer que c'est précisément parce que l'intervention d'Amos se situe à l'intérieur d'une vision, que le souci d'une co-

¹¹⁷ Cf. J.L. MAYS, p. 124; ou R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence*. Genève, 1984, p. 116.

¹¹⁸ Cf. I.P. SEIERSTAD, p. 87.

¹¹⁹ Cf. A. van HOONACKER, p. 263. Comme le relève A.G. AULD, p. 189, la demande de pardon qui va suivre n'a de sens que si la vie peut continuer.

¹²⁰ C'est ce que fait V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*. Leiden, 1951, p. 43, qui reprend l'hypothèse de C.C. TORREY, «On the Text of Am 5:25; 6:1,2; 7:2.» In: *JBL* 13 (1894), p. 63, lequel propose de remplacer *אָכְלָהּ* par *וְהָאֲכָל* par *וְהָאֲכָל* au v. 2, et de transformer ainsi un accompli par un participe. Ce qui donnerait la traduction: «et elles [les sauterelles] allaient terminer de (manger)». N.H. SNAITH, *Amos, Hosea and Micah*. London, 1956, p. 42, suggère de traduire: «et comme il [Dieu] mettait un terme...»; et de voir là l'action de Dieu qui empêche les sauterelles de tout manger. Le problème, c'est qu'on ne voit plus très bien la nécessité d'une intervention d'Amos dans ce cas.

¹²¹ En attribuant par exemple une valeur inchoative au passé qui se traduirait alors par «était sur le point de dévorer»; cf. E. SELIN, p. 206. Ou bien encore en lui attribuant une valeur durative, et le passé voudrait dire «était en train de dévorer»; cf. R. MARTIN-ACHARD – S.P. RE'MI, p. 54. À propos du v. 2, C.F. KEIL, *Die zwölf...*, p. 220, essaie de résoudre le problème en établissant une distinction entre les différents types d'herbe, entre *לֶקֶשׁ* et *עֵשֶׂב*; ainsi, quand les sauterelles finissent de manger une variété d'herbe, il en resterait encore une autre. Mais on voit mal les sauterelles, dans leur élan dévastateur, opérer de semblables distinctions dans leur menu.

¹²² J.A. SOGGIN, *Il profeta...*, p. 151, par exemple, reconnaît qu'un inaccompli consécutif suivi d'un accompli forme une séquence verbale irrégulière, mais estime que cette irrégularité veut refléter des nuances différentes de ce qui serait sans cela un même verbe, en l'occurrence *אָכָל*.

¹²³ C'est le cas, entre autres, de A. WEISER, *Zwölf...*, p. 137; ou de W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 232.

hérence chronologique n'a plus sa place¹²⁴. Quoiqu'il soit vrai que les visions échappent à l'ordre chronologique des choses¹²⁵, l'intervention d'Amos doit en revanche se situer en dehors des visions. On imagine mal en effet que Yahvé montre à Amos ce dernier en train d'intercéder¹²⁶. Ce serait vider l'intercession de sa substance. Ce ne serait que fiction mise en scène. En fait, c'est bien à quelque chose que Yahvé lui montre qu'Amos réagit. L'intercession, si elle a lieu en rapport à des visions, est donc distincte de ces dernières.

Dès lors, même si Amos est en quelque sorte amené à intercéder, il le fait en toute liberté au point que, comme on l'a vu, il n'hésite pas à interrompre Yahvé. Le côté abrupt de l'intervention est d'ailleurs souligné par le contraste entre, d'une part, la description relativement développée de ce qui est montré¹²⁷, et, d'autre part, la sobriété même des paroles d'Amos¹²⁸. Il y a urgence; aussi la réaction est-elle réduite à l'essentiel. Comme dans les visions le temps est télescopé¹²⁹, cela permet à Amos de saisir d'un seul coup d'oeil aussi bien l'origine, divine, de la menace présentée que son résultat final à venir, catastrophique. Cela rend la vision d'autant plus dramatique qu'elle révèle l'ampleur de la détermination divine¹³⁰. Que les visions dévoilent alors un désastre achevé, cela signale à la fois la gravité et l'imminence de la menace¹³¹.

Il y a donc urgence de réagir, mais il n'est pas trop tard car ce qui est montré à Amos, c'est un futur potentiel, qui n'aura du reste pas lieu¹³². Mais la menace, elle, est bien réelle puisque venant de Dieu lui-même, en colère. Et si les verbes sont à l'accompli ou à l'inaccompli consécutif, c'est aussi pour accentuer la présence de la menace¹³³. L'urgence dans laquelle Amos

¹²⁴ Cf. H.G. REVENTLOW, *Das Amt...*, p. 51, pour qui les visions sont les symboles de réalités qui sont à la fois déjà passées et encore à venir. S.M. PAUL, p. 229, pour sa part, note que les visions échappent à l'ordre chronologique des choses.

¹²⁵ Cf. IBID.

¹²⁶ C'est pourtant ce que soutient H. WERNER, *Amos*. Göttingen, 1969, p. 138, qui dit qu'Amos s'entend intercéder, tout comme il percevra, toujours à l'intérieur de la vision, Yahvé en train de répondre.

¹²⁷ Cf. J.D. WATTS, p. 29.

¹²⁸ Cf. D. STUART, p. 371.

¹²⁹ Cf. J.L. MAYS, p. 128.

¹³⁰ Cf. G.V. SMITH, p. 223.

¹³¹ Cf. H. REIMER, p. 174.

¹³² Cf. D. STUART, p. 371.

¹³³ Cette certitude que, si rien n'est tenté, la situation défavorable annoncée est donnée pour accomplie, se trouve également dans l'intercession profane de Jr 38,9 où Ébedmélek recourt à l'inaccompli consécutif et donne déjà Jérémie pour mort.

intervient révèle inquiétude et angoisse chez l'intercesseur¹³⁴. Outre le fait que les visions montrent Yahvé en train d'envoyer les sauterelles et le feu, ce sont là des fléaux qui – on l'a vu – sont connus par l'homme biblique pour être expressions de jugements et châtements divins¹³⁵. Et c'est bien ainsi que, même si les visions ne font état ni de péchés ni de punition¹³⁶, Amos interprète les fléaux, c'est-à-dire tels des châtements pour des fautes¹³⁷.

L'intercession est ainsi l'expression d'une interprétation; cela peut contribuer à expliquer pourquoi c'est un prophète qui intercède vu que le prophète est précisément un interprète autorisé de la parole de Dieu¹³⁸. Le raisonnement d'Amos est alors le suivant: le fléau est l'expression d'un jugement – comme c'est explicité par le כִּי du v. 4 – et manifeste un châtement qui, à son tour, suppose une faute, laquelle requiert une demande de pardon¹³⁹. Aussi le mot par lequel Amos tente d'apaiser la colère divine est-il «pardonne», סָלַח .

Le verbe, même sans complément d'objet, signifie en effet «pardonner les péchés» et ne connaît pas d'usage profane dans la Bible hébraïque: seul Yahvé en est le sujet¹⁴⁰. De fait, Amos s'adresse là au seul sujet-compétent susceptible d'annuler des fléaux comme les sauterelles et le feu¹⁴¹. Étant donné que le verbe סָלַח ne présuppose pas nécessairement un repentir, passé ou à venir¹⁴², Amos en appelle uniquement à la miséricorde de Yahvé qui seule peut neutraliser le jugement¹⁴³. C'est là une supplique. Amos accompagne l'impératif סָלַח de la particule emphatique אֵן : «pardonne donc!»¹⁴⁴. Cela traduit, chez l'intercesseur, un sentiment d'urgence de même que l'anxiété de celui qui est préoccupé du sort de ceux en faveur de qui il intervient.

¹³⁴ Cf. L.J. OGILVIE, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*. (CC), Dallas, 1990, p. 332.

¹³⁵ Cf. C. van LEEUWEN, p. 226; ou F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 613. Qu'on se rappelle Ex 10,1-20; Jl 1,4; Gn 19,1-29; ou Dt 32,22.

¹³⁶ Cf. D.A. HUBBARD, p. 206; et H. REIMER, p. 165. Sauf peut-être avec le כִּי du v. 4.

¹³⁷ Cf. C. HAURET, p. 90.

¹³⁸ Cf. G. BARTCZEK, pp. 165-166.

¹³⁹ Cf. W.R. HARPER, p. 162; ou F. NÖTSCHER, p. 69.

¹⁴⁰ Cf. J. HAUSMANN, « סָלַח *sālāḥ* סָלַח *sallāḥ* סָלַחָה *s'liḥāh*.» In: TWAT V, col. 861.

¹⁴¹ Cf. J.L. MAYS, p. 129.

¹⁴² Comme le relève W. BRUEGGEMANN, «Amos' Intercessory Formula.» In: VT 19 (1969), p. 396.

¹⁴³ Cf. C. HAURET, p. 90.

¹⁴⁴ À signaler que le verbe סָלַח suivi de la particule emphatique אֵן ne se retrouve ailleurs dans la Bible qu'à propos de l'intercession de Moïse en Nb 14,19, et dans la bouche de Naaman, en 2R 5,18.

L'impératif de l'intercession qui fait suite à la deuxième vision est alors construit sur le même modèle סָלֵךְ , «cesse donc!». Le verbe est différent de celui de la première intercession; c'est même d'ailleurs le seul mot qui varie d'une intercession à l'autre¹⁴⁵. Le mot «cesse!» introduit une nuance d'urgence encore accrue par rapport à «pardonne!». De la première vision à la deuxième, le fléau devenant plus menaçant, Amos est également plus alarmé. Aussi, d'une intercession à l'autre, il pare au plus pressé et saute de la prévention de la cause («pardonne!») à l'élimination de la conséquence («cesse!»). Et ce qu'Amos veut voir cesser, c'est la volonté de Yahvé de convoquer le feu annoncé¹⁴⁶.

Là apparaît l'audace de l'intercesseur qui s'élève ainsi contre un jugement de Yahvé lui-même¹⁴⁷. Il ose même revenir à la charge, enhardi sans doute par le succès de sa première intervention. Cela souligne l'engagement de l'intercesseur pour ceux en faveur de qui il intervient¹⁴⁸. Intercéder, c'est aimer et oser. Cette solidarité et cette audace sont d'ailleurs le propre de tout intercesseur, qu'il soit «sacré» ou «profane»; qu'il suffise de songer à la démarche d'Esther auprès du roi Assuérus en Est 5.

L'argumentation

Amos prend d'ailleurs la peine d'argumenter et confirme par là sa volonté de faire fléchir Yahvé. En cela, Amos agit comme l'ont fait – à l'exception de Bethsabée en 1R 2,21 et du roi d'Aram en 2R 5,6 – tous les intercesseurs profanes rencontrés précédemment. L'argument d'Amos est identique dans les deux intercessions: $\text{מִי יָקִים יַעֲקֹב כִּי קָטָן הוּא}$. Mot à mot, cela donne: «qui résistera Jacob car petit il [est]?». Comme cela ne paraît pas, à première vue, avoir beaucoup de sens, on a proposé d'attribuer une valeur causative au verbe קָם – «se lever», «être debout», «tenir», «résister» – et de remplacer מִי יָקִים par מִי יָקִם , soit un *qal* par un *hifil*¹⁴⁹, afin d'obtenir: «qui

¹⁴⁵ On verra plus loin comment, d'une part, certains auteurs ont vu là une indication selon laquelle ce changement d'impératifs signalerait un certain échec de la première intercession d'Amos, et comment, d'autre part, cet argument peut être réfuté.

¹⁴⁶ E. HAMMERSHAIMB, p. 119, voit bien que, appliqué au feu, le «cesse!» est en contradiction avec le fait qu'à la fin de la deuxième vision, il est dit que le feu a dévoré aussi bien le grand abîme que la terre habitable; cependant, il se trompe quand il en déduit que le «cesse!» doit indiquer qu'Amos intervient quand le feu n'a pas encore tout dévoré. L'impératif סָלֵךְ n'est en effet pas un causatif; il s'applique donc à Yahvé lui-même.

¹⁴⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Amos!...», p. 395.

¹⁴⁸ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 629.

¹⁴⁹ C'est, par exemple, le cas de P. RIESSLER, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch. Nach dem Urtext übersetzt und erklärt*. Rottenburg a. N., 1911, p. 91. C'est aussi la lecture de la Septante qui a $\alpha\tau\iota\varsigma \alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\iota \tau\omicron\nu \text{Ιακωβ}$.

relèvera Jacob...?». La solution est toutefois à rejeter car on attendrait ensuite une autre proposition causale¹⁵⁰. Que Jacob soit קטן, «petit», n'explique guère, en effet, que personne ne puisse le relever¹⁵¹. Les solutions les plus couramment retenues sont alors soit celle qui considère le י as une apposition au sujet de קטן¹⁵², soit celle qui propose de voir en י un équivalent de l'interrogation תי, «comment?»¹⁵³. Cela est cependant peu attesté, quoiqu'il soit aussi possible de prendre en compte la valeur que l'hébreu rabbinique accorde au mot י, soit celle d'une particule interrogative¹⁵⁴. La traduction deviendrait alors: «(comment) Jacob tiendra-t-il car il est petit?».

Toutes les solutions envisagées portent sur le sens à attribuer aux mots י ou קטן. Il y a pourtant une alternative à cela dans la mesure où une discussion du mot קטן est, elle aussi, susceptible d'offrir du sens à l'intercession d'Amos. Le mot קטן, au lieu d'être considéré comme un sujet ou un complément d'objet direct, peut en effet aussi fonctionner tel un complément de lieu. Bien que généralement précédé de la préposition ב, «dans», le nom qui fait office de complément de lieu peut n'être parfois «précédé d'aucune préposition et doit être alors considéré comme à l'accusatif de détermination»¹⁵⁵. Dans ce cas, la traduction de l'intercession devient: «qui tiendra(it) en/parmi Jacob car il est petit?». Le pronom personnel הוֹאֵם remplace là aussi le nom קטן vu que seul ce dernier – à la différence de l'interrogatif י – est déterminé.

L'argument d'Amos se compose d'une question rhétorique suivie d'une proposition causale. Le recours à la question rhétorique vise à émouvoir Yahvé¹⁵⁶. Face aux fléaux annoncés, Jacob ne pourra faire front. Amos donne alors à Yahvé la raison pour laquelle il veut le voir renoncer à envoyer ses fléaux: Jacob est *petit*. Le mot «petit» est mis en évidence dans la phrase d'Amos: קטן est mentionné avant הוֹאֵם. Cet adjectif désigne ainsi ce-

¹⁵⁰ Cf. E. SELLIN, p. 206.

¹⁵¹ Cf. A. van HOONACKER, p. 263.

¹⁵² Cf. F. HITZIG, p. 126.

¹⁵³ C. H.N. RÖSEL, p. 204.

¹⁵⁴ Cf. S.M. PAUL, p. 229, qui cite d'ailleurs Rt 3,16, comme autre texte où י a la signification de תי.

¹⁵⁵ Cf. P. JOÜON, § 126 h, p. 380, qui recense d'autres exemples, notamment en 2S 17,26 ou 1R 8,32.

¹⁵⁶ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Amos'...», p. 395.

lui qui est sans ressources¹⁵⁷, nécessaire¹⁵⁸, impuissant¹⁵⁹, insignifiant¹⁶⁰, sans défense¹⁶¹, ayant besoin d'aide¹⁶². Ces explicitations mettent toutes en relief le fait que, parce que Jacob est *petit*, aucun de ceux qui y vivent n'est capable de faire face aux fléaux des deux premières visions¹⁶³. De cela il découle que les habitants de Jacob sont entièrement dépendants de Dieu pour leur survie¹⁶⁴. Il y a alors presque une nuance de reproche derrière l'argument qu'Amos adresse à Dieu¹⁶⁵, celle de qui dénonce un «grand» en train de frapper un «petit»¹⁶⁶. Cela accentue l'audace de l'intercesseur.

En qualifiant Jacob de *petit*, celui-ci manifeste à son tour une connaissance certaine du sujet-compétent. Amos sait en effet que Dieu ne peut qu'avoir pitié de ce qui fait pitié¹⁶⁷. Et cela, parce que le Dieu qu'Amos connaît est celui qui est passionné pour la défense des *petits*¹⁶⁸. La corde qu'Amos veut faire vibrer chez le sujet-compétent est alors celle de la pitié, de la compassion¹⁶⁹ et il en appelle donc à la clémence divine¹⁷⁰. Amos veut susciter par là chez le sujet-compétent le même sentiment qui le lie, lui Amos, à ceux que la situation défavorable menace. Pour défendre Jacob, Amos ne fait donc rien valoir d'autre auprès de Yahvé que la *petitesse* de ceux en faveur de qui il intercède; tout comme Abigaïl en 1S 25, Amos ne peut faire ici état d'aucun mérite de la part de Jacob et de ses habitants¹⁷¹.

LES PERSONNAGES: B, LES BÉNÉFICIAIRES

Étant donné que les fléaux des deux premières visions sont présentés comme autant de châtements, c'est en faveur d'une partie coupable qu'Amos

¹⁵⁷ Cf. W. NOWACK, *Die kleinen...*, p. 161.

¹⁵⁸ Cf. H. REIMER, p. 175.

¹⁵⁹ Cf. W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 230.

¹⁶⁰ Cf. V. HERNTRICH, p. 71.

¹⁶¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Amos'...», p. 386.

¹⁶² Cf. P. RIESSLER, p. 91; ou H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 343.

¹⁶³ Cf. E. SELLIN, p. 206.

¹⁶⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Amos'...», p. 387.

¹⁶⁵ *IBID.*, p. 392, parle même d'accusation voilée.

¹⁶⁶ Dans un tel cas, on ne se pose généralement pas la question de savoir qui a tort ou raison.

¹⁶⁷ Cf. J.H. HAYES, p. 203.

¹⁶⁸ Cf. J.L. MAYS, p. 129. Voir, p. ex., Am 2,6-8.

¹⁶⁹ Cf. H. McKEATING, p. 54; ou R. MARTIN-ACHARD, *Amos...*, p. 117.

¹⁷⁰ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 629.

¹⁷¹ Cf. S.M. PAUL, p. 229.

plaide¹⁷². Ainsi a d'ailleurs fait Abigaïl. Le cas se rencontre donc dans l'intercession profane. En outre et à l'instar cette fois de l'intercession profane d'Esther en Est 7, le bénéficiaire de l'intercession d'Amos est un collectif. Les fléaux menacent en effet une multitude.

Qui se cache alors derrière cette multitude menacée? Il est en effet difficile de mettre une identité sur ceux que les fléaux des deux premières visions menacent. Et il faut alors attendre l'intervention d'Amos pour y voir un plus clair à ce sujet. Comme c'est le cas de l'intercession profane Rahab en Jos 2, le bénéficiaire de l'intercession va donc être ici aussi dévoilé par l'intercession elle-même. Non seulement l'intercession révèle une solidarité insoupçonnée entre intercesseur et bénéficiaire de l'intercession, mais le moment de la révélation de cette solidarité coïncide avec celui de la révélation du bénéficiaire de l'intercession. Le lien entre le geste et ceux qu'il veut sauver est ainsi renforcé. Quant à l'identité de ces derniers, la réponse des exégètes est alors unanime: il s'agit du «Jacob» – ou de ses habitants – qu'Amos mentionne dans la partie argumentative de son intercession. De fait, dans la phrase d'Amos, le יִשְׂרָאֵל est identifié avec «Jacob» qui le définit. Là où les opinions divergent, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer avec plus de précision ce que le mot «Jacob» recouvre.

Sur la base du «petit» et des dénonciations de l'injustice sociale faites par Amos en 3,7-15 ou 6,1-7 par exemple et surtout aux vv. 8,4-6 qui suivent immédiatement la quatrième vision, certains auteurs on vu dans «Jacob» un nom collectif représentant le petit peuple, les simples paysans, la masse de ceux qui sont victimes des structures sociales¹⁷³. Le problème, c'est que le petit peuple est directement menacé par les fléaux des deux premières visions; il semble même être tout particulièrement visé par le fléau des sauterelles vu que celui-ci apparaît une fois que le roi a eu le temps d'engranger sa part des récoltes. De fait, une telle interprétation pose «Jacob» en victime et donc bénéficiant d'une présomption d'innocence; dans ces conditions, l'envoi de châtements contre ce «Jacob»-là ne s'explique guère¹⁷⁴.

Compte tenu notamment du fait que la polémique opposant Amasyah à Amos et insérée entre les troisième et quatrième visions, a lieu à Béthel, siège du principal sanctuaire du royaume du Nord, d'autres exégètes ont alors vu en «Jacob» un terme faisant référence au seul royaume hébreu du

¹⁷² Cf. R. MARTIN-ACHARD – S.P. RE'MI, p. 54.

¹⁷³ Cf. par exemple E.M. BALANCIN – I. STORNILO, *Como ler o livro de Amós. A denúncia da injustiça social*. São Paulo, 1991, p. 38.

¹⁷⁴ Voir l'objection de R.B. COOTE, *Amos among the Prophets. Composition and Theology*. Philadelphia, 1981, p. 92.

Nord¹⁷⁵. Pourtant une telle distinction, d'ordre politique, érige des frontières qui sont ignorées par le fléau des sauterelles¹⁷⁶. Surtout, elle ignore que le «je ne continuerai *plus* de passer outre» des vv. 7,8 et 8,2 situe les répliques finales de Yahvé, aux troisième et quatrième visions, en écho aux réponses que Yahvé a faites aux intercessions d'Amos à la suite des deux premières visions. Or, aussi bien en 7,8 qu'en 8,2, Yahvé précise à propos de qui il ne continuera plus de passer outre: c'est עַמִּי יִשְׂרָאֵל, «mon peuple Israël». Cela est répété. «Jacob» est ainsi mit par deux fois en parallèle à «mon peuple Israël». «Jacob» désigne alors, dans le contexte des visions, Israël en tant que peuple de Yahvé, une réalité qui englobe et le royaume du Nord et celui du Sud¹⁷⁷. Le mot «Jacob» renvoie en outre au patriarche fondateur, le père des douze tribus d'Israël¹⁷⁸. Cette perspective globalisante semble être confirmée par le fait qu'au v. 6,14, soit celui qui précède immédiatement les visions, Yahvé déclare qu'il va s'en prendre à la «maison d'Israël» et donne les limites géographiques de son action à venir, en l'occurrence מִלְּבוֹא חֲמַת עַד־נַחַל הָעֲרָבָה, «depuis l'entrée de Hamath jusqu'au torrent de la Arabah». Ce sont là les limites respectivement nord et sud de l'ensemble constitué par les deux royaumes hébreux¹⁷⁹.

Si alors Amos emploie, dans ses intercessions, le mot «Jacob» pour désigner Israël, le peuple de Dieu, cela est sans doute délibéré¹⁸⁰. Comme le mot «Jacob» fait plus penser à une personne que le mot «Israël», le recours au mot «Jacob» a pour effet d'individualiser les victimes des fléaux annoncés, donc de réduire ce qui est une multitude à un individu, encore plus désarmé face aux calamités naturelles et cosmiques que sont les sauterelles et le feu¹⁸¹. La question «qui tiendra en/parmi Jacob?» attire d'ailleurs, telle qu'elle formulée, l'attention sur la victime individuelle. En outre, «Jacob» est également une référence à celui qui fut un cadet: Gn 27,15 l'appelle הַקָּטָן, «le petit»¹⁸². Là encore, Amos veut susciter pitié et compassion. Employer le mot «Jacob» pour signifier le peuple d'Israël a ainsi pour effet de personnaliser les victimes des fléaux, de retirer son anonymat à la

¹⁷⁵ Cf., entre autres, J.L. MAYS, p. 129; ou S.M. PAUL, p. 229. Dans un ordre d'idée semblable, H. REIMER, p. 171, envisage même la possibilité – mais c'est pour la rejeter – que «Jacob» puisse, au contraire, désigner le royaume de Juda, alors vassal du Nord.

¹⁷⁶ Cf. W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 231.

¹⁷⁷ Cf. A. NEHER, p. 123; ou F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 631.

¹⁷⁸ Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 343.

¹⁷⁹ Voir É. DHORME, *La Bible. II...*, p. 753.

¹⁸⁰ Cf. H. MOWVLEY, p. 74.

¹⁸¹ Cf. D. STUART, p. 371.

¹⁸² Cf. D.A. HUBBARD, p. 207.

masse, de donner à la multitude le visage d'une personne connue. Et ce visage, Yahvé le connaît particulièrement bien. Jacob est en effet également celui que Yahvé a choisi au détriment de son frère aîné¹⁸³, au point que ses descendants sont désormais devenus, selon Dt 32,9, la part même de Yahvé¹⁸⁴. «Jacob» évoque ainsi une histoire enracinée dans l'arbitraire d'un Dieu qui, sans mérite aucun de la part de ce «Jacob», s'est engagé pour lui¹⁸⁵. Là, Amos en appelle aux liens privilégiés d'amour et d'alliance qui unissent ou ont pu unir le sujet-compétent et le bénéficiaire de l'intercession.

Au-delà de Jacob?

Maintenant que «Jacob» est défini, est-il bien, avec ses habitants, l'unique bénéficiaire de l'intercession? On peut en effet considérer qu'Amos intercède non pas seulement pour Jacob, mais aussi pour tout ceux que les fléaux des deux premières visions menacent, ce qui fait beaucoup plus de monde que les habitants du seul Jacob. De fait, si les sauterelles ignorent les frontières entre les royaumes du Sud et du Nord, il n'y pas de raison qu'elles s'arrêtent à celles qui marquent la limite entre les deux royaumes hébreux et les nations voisines. De plus, le deuxième fléau qui assèche l'océan sub-terrestre, a sans conteste une ampleur universelle. Il est vrai, l'exemple d'Ex 14 et du passage de la Mer rouge en témoigne, que des éléments d'ampleur cosmique sont utilisés, dans la Bible, pour rendre compte d'événements malgré tout très localisés. Pourtant, en Gn 8, de tels éléments décrivent aussi une calamité universelle. Il n'est ainsi pas exclu que l'intercession d'Amos, même si elle concerne au premier chef Jacob et ses habitants, se situe dans une perspective plus vaste.

Dans cette hypothèse, Amos adopterait quelque peu la façon de faire de Yahvé. Dans les deux premières visions en effet, Yahvé ne nomme pas ceux à qui les fléaux sont destinés. Ainsi, Amos ferait de même dans son intervention et ne nommerait pas non plus l'ensemble de ceux pour qui il intercède. L'impératif «pardonne donc!» est du reste sans objet direct. Les sous-entendus de Yahvé deviennent ceux d'Amos. Si Amos ne fait pas, dans son intercession, la moindre allusion au péché qui a pu motiver les châtiments annoncés, c'est aussi comme a fait Yahvé. Le contenu des vi-

¹⁸³ Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 343.

¹⁸⁴ Cf. H.J. RUTTENBERG, *Amos of Tekoa. A Study in Interpretation*. New York – Washington – Hollywood, 1971, p. 102.

¹⁸⁵ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Amos'...», p. 390, qui voit dans l'intercession d'Amos une allusion à l'élection et à l'alliance entre Yahvé et son peuple Israël.

sions ne dit pas en quoi ceux qui sont menacés, sont coupables¹⁸⁶. Tout en s'opposant au sujet-compétent, l'intercesseur adopte ainsi sa manière de dire. Un tel lien de langage entre intercesseur et sujet-compétent a aussi été observé à propos d'une intercession profane, celle d'Esther.

C'est donc en dehors des visions elles-mêmes qu'il faut rechercher les raisons des châtements qu'elles annoncent¹⁸⁷. Ainsi, les six premiers chapitres du livre contiennent une série ininterrompue de dénonciations et d'accusations. Or, ces dénonciations et accusations ne visent pas seulement le peuple hébreu, mais aussi les nations qui l'entourent: Damas, Gaza et toute la Philistie, Tyr, Edom, Moab ou Ammon. C'est même contre ces nations qu'Amos commence par lancer ses oracles de malheur¹⁸⁸. Amos n'est pas un prophète ethnocentrique et ce pourrait donc être en faveur de l'ensemble des nations menacées qu'il intercède aussi. Cela révélerait du même coup l'ampleur de la solidarité qui anime le prophète. Il s'agirait d'une solidarité à dimension universelle, de la solidarité humaine par excellence. En ce sens et par rapport aux intercesseurs profanes, le prophète serait intercesseur universel.

Parmi les nations en faveur desquelles Amos intervient, il y a bien sûr et avant tout «Jacob», le peuple d'Israël. Comme elle figure toutefois dans la section argumentative du discours du prophète, la mention de Jacob fait partie de l'argumentation et figure donc parmi les raisons pour lesquelles Amos demande à Yahvé de pardonner et de «cesser». Ce serait alors au nom de Jacob qu'Amos appelle Yahvé à renoncer à envoyer les fléaux. Or on a vu que le nom de Jacob est celui de la part même de Yahvé. Et ce serait parce que le lot que Yahvé s'est choisi figure au premier rang des nations menacées et est lui aussi incapable de résister aux fléaux annoncés, que Yahvé «devrait» épargner tout le monde.

En jouant de la sorte sur les liens privilégiés qui existent entre Yahvé et son peuple, Amos attribuerait à Jacob, dans son intervention, le rôle d'un argument *alibi*. Jacob assumerait ainsi une fonction qui dérive de son élection divine et qui est celle d'être le peuple médiateur des bénédictions divines pour toutes les nations. En somme, dans son intercession qui est oeuvre de médiation, Amos ferait référence à cette autre instance de médiation qu'est le peuple d'Israël. La formule «qui tiendra(it) en/parmi Jacob car il est petit?» pourrait faire allusion à cette instance de médiation, mais cette fois par rapport aux individus qui la composent: Si Jacob ne saurait faire front, ainsi en va-t-il de tout individu en son sein. De fait, alors qu'Amos est lui aussi,

¹⁸⁶ Cf. H. REIMER, p. 168.

¹⁸⁷ Voir J.L. HAYES, p. 199.

¹⁸⁸ Cf. Am 1,3 – 2,3.

comme tout vivant et qui plus est en tant que membre solidaire de Jacob, menacé par les fœux des visions, il parle de Jacob à la troisième personne du singulier et non pas – alors qu'il l'aurait pu¹⁸⁹ – à la première personne du pluriel; Amos montre par là qu'il escompte pouvoir bénéficier lui aussi de la médiation de Jacob.

LES PERSONNAGES: C, LE SUJET-COMPÉTENT

Pour cela, il se doit de convertir son interlocuteur. Il a en effet affaire à un sujet-compétent qui se présente aussi comme un opposant, dans la mesure où c'est lui qui est à l'origine de la menace qui guette le bénéficiaire de l'intercession. De tels sujets-compétents opposants ont du reste été rencontrés à propos des intercessions profanes, comme, par exemple, Saül en 1S 19 ou David en 1S 25. De fait, en se montrant en train de prendre l'initiative d'envoyer des fléaux qui sont autant de châtiments, Yahvé apparaît à la fois procureur, juge et exécuteur¹⁹⁰. Mais Yahvé, dans les visions, est également, plus qu'un dieu national, le Dieu de la Création¹⁹¹. Le verbe יָצַר par lequel Yahvé est dépeint en train de former les sauterelles, est celui que Gn 2,7 emploie pour décrire Dieu en train de créer l'homme¹⁹². Et le אֱלֹהִים de la seconde vision, dévoré par le feu divin et qui renvoie – comme on l'a vu – à l'abysse originel de Gn 1,2, appartient lui aussi à la terminologie de la création et renvoie à la toute-puissance du Créateur¹⁹³.

Yahvé est donc le sujet-compétent par excellence¹⁹⁴: il a toute compétence sur tout. C'est du reste bien ainsi qu'Amos le reconnaît puisqu'il se réfère et s'adresse à lui en le nommant יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, «Seigneur Yahvé». L'expression souligne le statut formel de la divinité et, donc, la puissance de Dieu¹⁹⁵. Elle figure ainsi six fois en rapport avec les deux premières visions; elle constitue même le premier et le dernier sujet verbal de 7,1-6, formant là une sorte d'inclusion qui place le récit des deux premières visions et des deux intercessions d'Amos sous la domination du Seigneur Yahvé. Cette domination sur le récit, Yahvé l'exerce également en étant initiateur et agent à la fois du phénomène de la vision et des événements qui y sont montrés. Enfin, on a

¹⁸⁹ C'est ainsi, par exemple, que le fait Esther au moment où, en Est 7,3, elle intercède en faveur de son peuple.

¹⁹⁰ Cf. E. HAMMERSHAIMB, p. 110.

¹⁹¹ Cf. J. MORGENSTERN, *Amos*..., p. 70.

¹⁹² Voir A. NEHER, p. 122.

¹⁹³ Voir S.H. SNAITH, *The Book*..., p. 122; et M. BIČ, p. 147.

¹⁹⁴ Cf. T.H. ROBINSON – F. HORST, p. 99; ou J.A. SOGGIN, *Il profeta*..., p. 152.

¹⁹⁵ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 617; et G. BARTCZEK, p. 25.

vu que même l'intervention d'Amos – un événement qui prend pourtant Yahvé de court – pouvait peut-être avoir été sinon voulue, du moins espérée par Yahvé, à l'instar de Joseph en Gn 44.

Et Amos a pu peut-être alors se rendre compte que si Yahvé veut susciter en lui une intercession, c'est à contrecœur qu'il projette d'envoyer ses fléaux. Il y a alors là la découverte que Yahvé ne désire en réalité pas les châtiments montrés dans les visions¹⁹⁶. La qualité d'opposant appliquée à Yahvé ne doit pas abuser; au-delà du rituel, l'intercession est en effet le lieu de convergence d'une double volonté de salut, celle de l'intercesseur et celle de Yahvé. L'expression «Seigneur Yahvé», si elle désigne la totale souveraineté de Yahvé, fait ainsi également référence à sa compassion¹⁹⁷ et montre encore une fois que l'intercesseur connaît son sujet-compétent. Cela annonce que Yahvé est prêt à renoncer à ses châtiments¹⁹⁸ et laisse augurer d'une issue favorable de l'intercession. D'un autre côté toutefois, le fait que ce même Yahvé tout-puissant est à l'origine des visions, hypothèque le succès des intercessions. De là naît le suspense.

LE RÉSULTAT: SUCCÈS OU ÉCHEC?

La question du succès ou de l'échec des intercessions d'Amos s'est posée en raison de deux particularités du texte. Des exégètes ont vu en effet les indices d'un échec, d'une part, dans le fait que, d'une intercession à l'autre, Amos ne dit plus סָלַח־נָא, mais לִלְכֹּל־נָא, et, d'autre part, dans le fait qu'Amos cesse d'intercéder dès la troisième vision.

Certains auteurs ont considéré le passage du «pardonne!» au «cesse!», comme une indication du fait que le pardon demandé lors de la première intercession n'a pas été obtenu: en désespoir de cause, Amos lancerait alors à Yahvé tout simplement un «stop!»¹⁹⁹. Cela signifierait un semi-échec de l'intercession: elle aurait obtenu l'annulation du fléau, mais pas l'objet spécifique de sa demande, à savoir le pardon des péchés. Pourtant, si Yahvé déclare, en conclusion des troisième et quatrième visions, l'équivalent d'un «je ne pardonnerai plus», cela implique que les deux intercessions d'Amos

¹⁹⁶ Cf. L.J. OGILVIE, p. 331.

¹⁹⁷ Cf. D.A. HUBBARD, p. 204. A. WEISER, *Zwölf...*, p. 137, estime, pour sa part, que les qualifications de juge et de sauveur expriment en fait deux aspects de la même réalité divine.

¹⁹⁸ Cf. J. MORGENSTERN, *Amos...*, p. 70. La formule avec laquelle Amos s'adresse à Yahvé, soit donc אֵלֹהֵי יְהוָה, est aussi employée dans des lamentations adressées à Yahvé, comme en Jg 6,22 ou Ez 4,14; cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 343.

¹⁹⁹ Cf. D.A. HUBBARD, p. 209; ou H. MOWVLEY, p. 75.

ont obtenu ce pardon et qu'elles ont donc réussi²⁰⁰. En outre, le parallèle qui existe entre les deux premières visions et, surtout, entre les deux intercessions, laisse entendre que חַדַּל doit également, d'une certaine manière, être parallèle à סָלַח²⁰¹. De plus le fait qu'Amos revienne à la charge après la deuxième vision en recourant à un argument rigoureusement identique à celui utilisé lors de la première vision, indique que l'argument a dû porter et que la première intercession a dû faire mouche. Enfin, comme la mentalité de l'époque ne fait pas la distinction entre cessation du châtiment et pardon²⁰², le «cesse!» serait alors, en quelque sorte, une expression du «pardonne!»²⁰³. Le pardon des péchés est impliqué lorsque Dieu retire son châtiment²⁰⁴; même si aucun repentir n'est mentionné, ce pardon est le pré-supposé nécessaire à toute cessation du fléau²⁰⁵.

Il faut également tenir compte du fait qu'aussi bien la première intercession d'Amos que la seconde ont obtenu que Yahvé se «repente», נָחַם. Une telle réaction indique en effet un changement émotionnel chez son sujet et que, par conséquent, la réponse divine à l'intervention d'Amos est celle de la compassion²⁰⁶. Autrement dit, Amos est parvenu à faire vibrer chez Yahvé la corde même qu'il visait. C'est là un succès, d'autant plus que le seul autre prophète à avoir obtenu un tel résultat au moyen de l'intercession est Moïse, en Ex 32,14, où là aussi «Yahvé se repent du mal qu'il avait dit qu'il ferait à son peuple»²⁰⁷. Or, selon le canon biblique, d'après Jr 15,1, Ps 99,6 et Ps 106,23 cette fois, Moïse est présenté comme étant l'intercesseur par excellence²⁰⁸. Il y a encore un autre prophète chez qui on trouve le verbe נָחַם appliqué à Dieu et en rapport avec l'intercession, c'est Jérémie, en Jr 15,6. Mais là, Yahvé dit qu'il en a eu assez de se repentir. Or, en 15,1,

²⁰⁰ Cf. W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 233; et I.P. SEIERSTAD, p. 85.

²⁰¹ Cf. R.S. CRIPPS, p. 224; ou H. REIMER, p. 169.

²⁰² W. RUDOLPH, *Joel...*, p. 232, estime à cet égard qu'établir ainsi de telles nuances entre «pardonne!» et «cesse!», c'est opérer des distinctions théologiques qui n'auraient pas été comprises des auditeurs d'Amos.

²⁰³ Cf. A. DEISSLER, pp. 123-124.

²⁰⁴ Cf. H. REIMER, p. 167.

²⁰⁵ Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 343.

²⁰⁶ Voir H. REIMER, p. 169; H.W. WOLFF, *Dodekapropheten...*, p. 344; et G.V. SMITH, p. 224. Certains auteurs, tels R.S. CRIPPS, p. 222; ou C. van LEEUWEN, p. 269, ont parlé à ce propos d'anthropomorphisme ou d'anthropopathisme. Pour une analyse détaillée de ce repentir divin, voir J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*. Neukirchen-Vluyn, 1975, pp. 15-18.

²⁰⁷ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 676.

²⁰⁸ Avec Samuel aussi (et Aaron), il est vrai; cf. J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*. (NCB), London, p. 306.

Yahvé vient juste de signifier à Jérémie que désormais toute intercession est vaine, même si ce devait être celle de Moïse²⁰⁹. Cela illustre d'autant la réussite des deux intercessions d'Amos.

L'intercession d'Amos introduite par le «pardonne!» a donc obtenu tout ce qu'elle voulait et connu un plein succès²¹⁰. L'emploi de «cesse!» à la place de «pardonne!» exprime alors avant tout, comme on l'a déjà observé, un sentiment d'urgence accru face à un deuxième fléau bien plus dramatique que le premier. Le fait que, aux vv. 3 et 6, Yahvé se «repent», נָחַם, «de cela», עַל-זֹאת, et déclare «cela ne sera pas», לֹא תִהְיֶה, ne signifie cependant pas que le pardon accordé soit un blanc-seing pour le futur. Le «cela» ne se rapporte qu'au contenu des visions qui *précèdent*; et comme le texte ne mentionne aucune conversion de la part de «Jacob» d'une vision à l'autre, cela indique aussi que les circonstances qui ont conduit Yahvé à déclencher les visions demeurent et que les fléaux détournés ne sont que partie remise²¹¹.

Des intercessions qui cessent

On aborde ici le second problème: pourquoi, après deux intercessions pourtant réussies²¹², Amos cesse-t-il d'intercéder à l'occasion de la troisième vision? Si cela n'enlève rien au succès des deux intercessions, cela jette malgré tout un doute sur leur capacité d'assurer un succès durable. Bien que l'absence de durabilité n'implique pas en soi l'échec, ainsi qu'on a pu le constater à propos de l'intercession profane de 1S 19, une telle durabilité ajoute sans conteste au succès de l'intercession. Que les deux premières visions d'Amos en soient suivies par d'autres à propos desquelles le prophète cesse d'intercéder, mérite alors qu'on tente d'expliquer ce fait.

Une première explication est liée à l'hypothèse selon laquelle la mention de Jacob dans l'argumentation d'Amos contiendrait une référence à la fonction médiatrice du peuple élu. Or, ce n'est qu'avec la troisième vision, que Yahvé donne pour la première fois lui-même l'identité de ceux contre qui les fléaux des visions sont dirigés: il s'agit en l'occurrence d'Israël. En

²⁰⁹ Yahvé mentionne là encore un autre grand intercesseur, à savoir Samuel, qui pourtant n'a jamais obtenu que Yahvé se repente; cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 673.

²¹⁰ Cf. E. WÜRTHEIN, «Amos...», p. 31.

²¹¹ Cf. G.V. SMITH, p. 224.

²¹² Le fait que les deux intercessions aient connu le succès ajoute précisément à la difficulté. P. RIESSLER, p. 92, tourne alors la difficulté en retenant la lecture de la Septante qui transforme l'accompli נָחַם, «se repentit», du texte massorétique en un impératif, μετανόησον, «repens-toi!», pour en faire ensuite le dernier mot de l'intercession d'Amos. Quand Yahvé répond alors «cela ne sera pas», cela signifierait qu'il ne se repentira pas et donc que les deux intercessions d'Amos connaissent à chaque fois une fin de non recevoir.

outré, Yahvé précise que c'est à Israël justement qu'il ne veut plus pardonner. Les châtiments annoncés par les troisième et quatrième visions sont du reste beaucoup plus localisés et beaucoup moins cosmiques que ceux des deux premières visions. Du même coup, en appelant Israël «mon peuple» et tout en reconnaissant ainsi les liens privilégiés qui l'unissent à ce peuple, Yahvé ne fait que rendre plus dramatique la portée du rejet d'Israël qu'il exprime à travers les visions. Ce rejet signifierait alors qu'Israël n'est plus à même d'assurer sa fonction de médiation des bénédictions divines. Pire, ainsi que le montre l'ampleur universelle des fléaux des deux premières visions, un tel rejet ferait désormais d'Israël un «médiateur» des malédictions divines. Dans ces circonstances et comme le rôle de médiation exercé par le prophète est indissociable de celui du peuple élu dans lequel il est enraciné²¹³, Amos verrait disparaître ce qui fonde sa fonction de médiateur²¹⁴. Sans peuple élu, Amos n'aurait dès lors plus ni moyen ni raison d'intercéder.

Une deuxième explication met l'accent sur l'évolution psychologique d'Amos. Une séquence développée comme l'est la série des visions permettrait d'envisager l'existence d'une telle évolution, surtout si on admet que les visions sont des expériences qui ont pu s'étendre sur un laps de temps conséquent²¹⁵. De ce point de vue, c'est le nombre des visions qui serait déterminant. Ce nombre serait en effet nécessaire pour qu'Amos finisse par être convaincu que la fin annoncée d'Israël est inexorable parce que décidée par Yahvé lui-même et qu'il devient dès lors inutile de continuer à intercéder²¹⁶, l'opposant l'emportant en Yahvé.

Une troisième explication renverse la perspective. Là ce n'est plus l'absence d'intercession à partir de la troisième vision qui attire l'attention, mais bien sa présence à la suite des deux premières visions. Amos raconterait, à la première personne, ses deux intercessions dans le contexte de sa polémique avec Amasyah qui, en Am 7,10, l'accuse de vouloir la perte de Jéroboam et d'Israël. Au moyen de sa double intercession, Amos proclamerait qu'au contraire il s'est personnellement opposé à la décision divine de détruire Israël²¹⁷. Ayant ainsi pu, par deux fois, faire état de sa bonne foi, Amos

²¹³ Cf. E. JACOB, p. 214.

²¹⁴ Voir E. WÜRTHEIN, «Amos...», p. 34.

²¹⁵ Cf. R. MARTIN-ACHARD – S.P. RE'MI, p. 112; ou I.P. SEIERSTAD, p. 42.

²¹⁶ Cf. J.A. SOGGIN, *Il profeta...*, p. 151, par exemple. A. WEISER, *Zwölf...*, p. 185, pour sa part, pense que la succession des visions suscite l'expérience d'un Dieu toujours plus déterminé à causer la chute d'Israël.

²¹⁷ Cf. J.L. MAYS, p. 126.

n'aurait plus besoin d'en rajouter. Il a montré que la chute annoncée d'Israël vient, non pas de son vouloir à lui, mais de celui de Yahvé.

Une quatrième explication prend elle aussi en compte la polémique qui oppose Amasyah à Amos, mais la considère en fonction de la place qu'elle occupe dans le récit. Cette polémique est en effet insérée, en Am 7,10-17, entre la troisième et la quatrième vision. Par là, la polémique contribue à façonner la signification de ces deux visions. Or, dans cette polémique, en Am 7,13, Amos se voit interdire de prophétiser. La polémique est donc l'expression d'un rejet du prophète et, par voie de conséquence, de la fonction médiatrice qu'il incarne. Si le prophète n'intercède plus à la suite des troisième et quatrième visions, ce serait alors parce que sa médiation est refusée par ceux-là mêmes qui pourraient en bénéficier.

Une cinquième explication se fonde, quant à elle, sur le contenu et la forme des visions. Elle part du fait que les deux premières visions mettent en scène des événements à la signification évidente, alors que les deux suivantes se contentent de montrer un objet apparemment anodin et qui demande donc une explication ultérieure. Cette explication ne peut évidemment venir que de Yahvé lui-même. Ainsi, à la suite des troisième et quatrième visions, l'initiative du dialogue revient obligatoirement à Yahvé²¹⁸. Elle échappe de la sorte à Amos qui, se trouvant alors piégé, se voit retirer la parole et, par là-même, l'occasion même d'intercéder²¹⁹. Cela équivaldrait à une interdiction d'intercéder et ce n'est plus à Moïse qu'Amos peut être comparé, mais à cet autre intercesseur majeur qu'est Jérémie²²⁰, lequel s'est vu à plusieurs reprises signifier par Dieu une telle interdiction²²¹. Cette explication de l'arrêt des intercessions chez Amos mettrait aussi en relief, par contrecoup, la puissance même de l'intercession sacrée.

Si on confronte alors cette dernière explication à la première, on ne sait si le fait qu'Amos cesse, à un moment, d'intercéder est conséquence ou préliminaire du rejet d'Israël par Yahvé. Si Amos s'abstient d'intercéder *parce que* Israël est rejeté, l'arrêt des intercessions est conséquence de ce rejet; tandis que si Amos est empêché d'intercéder *pour* qu'Israël soit rejeté, l'arrêt des intercessions est préliminaire à ce rejet. Les perspectives sont sans doute complémentaires et mettent ainsi en évidence le rôle crucial de l'intercession en lien avec l'existence même d'Israël en tant que peuple de Yahvé²²². Ce lien serait une manière de *fons et culmen*, pour reprendre une

²¹⁸ Cf. S. AMSLER, p. 226.

²¹⁹ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, p. 615.

²²⁰ Cf. E. JACOB, «Prophètes...», p. 212.

²²¹ Cf. Jr 7,16; 11,14; 14,11; 15,1; cf. H.G. REVENTLOW, *Das Amt...*, p. 34.

²²² Voir P. BOVATI – R. MEYNET, p. 287.

expression consacrée. S'il faut empêcher l'intercession prophétique pour que le peuple soit rejeté, cela signifie en effet que cette intercession obtient la réconciliation entre Yahvé et le peuple, c'est-à-dire obtient la vie même du peuple d'Israël. De plus, l'intercession sacrée est l'expression la plus haute de l'élection et donc de la médiation du peuple d'Israël puisque, même dans les moments où le peuple se montre infidèle, elle obtient que les bénédictions divines continuent malgré tout de passer par Israël et de s'étendre aux autres nations. Paradoxalement, l'arrêt des intercessions en Am 7 souligne en fin de compte la réussite de l'intercession.

Des obstacles à l'intercession?

De prime abord, les seules limites imposées à l'intercession prophétique – et c'est là un point que font ressortir les trois autres explications de l'arrêt des intercessions chez Amos – semblent être, d'une part, sa compatibilité avec le plan de Yahvé et, d'autre part, son acceptation par ses bénéficiaires potentiels. La compatibilité avec le plan divin est d'ailleurs, comme on l'a relevé à propos de chaque intercession profane, le critère ultime du succès de toute intercession. Ainsi, de l'intercession d'Amos et du fait qu'elle cesse avec la troisième vision, on peut déduire qu'il y a un temps pour intercéder²²³ et un temps où c'est trop tard²²⁴. Et cela, c'est le jugement divin qui le détermine.

Malgré cette limite, un succès «dérivé» de l'intercession d'Amos demeure tangible. Il tient dans le fait qu'Amos, conscient de sa mission de médiation en faveur des hommes, conscient d'une mission qui implique la solidarité, passe à l'acte pour raconter et écrire lui-même l'expérience de Dieu qu'il a faite au travers des visions, et ce afin de la partager, afin d'avertir et mettre en garde ses semblables devant les châtements annoncés²²⁵. Le fait est d'autant plus notable qu'Amos ne se voit confier aucun message à délivrer au cours des visions. Or, cette prise de conscience d'une mission de solidarité envers les hommes, Amos l'a expérimentée d'une façon aiguë dans son intercession, là où il a pris fait et cause pour ses semblables en allant jusqu'à s'opposer à la volonté de Dieu.

Ce dont Amos a aussi fait l'expérience, c'est que Yahvé n'est en fait jamais un obstacle à l'obtention du salut. Des intercessions profanes, celles de Rahab en Jos 2, Abigaïl en 1S 25 ou de Joab en 2S 14, ont amené le sujet-

²²³ Cf. S. AMSLER, p. 226.

²²⁴ Cf. F. HITZIG, p. 125.

²²⁵ Cf. A. NEHER, p. 139.

compétent à braver des serments et même des lois divines²²⁶. Dès lors qu'il s'agit d'assurer le bien, Dieu – le sujet-compétent par excellence – et ses préceptes ne sauraient constituer une impasse. Or l'intercession, qu'elle soit profane ou sacrée, obtient ce dépassement. La force de l'intercession est ainsi démontrée. C'est ce qu'Amos expérimente et qui motive chez lui le besoin de partager cette expérience pour proclamer, au milieu d'annonces de châtements divins qui paraissent inéluctables, qu'en l'absence même de tout repentir de la part d'Israël, il a pu obtenir le repentir divin²²⁷.

Si une limite doit être posée à l'intercession, elle tient en fin de compte uniquement dans son acceptation ou non par ceux qui pourraient en bénéficier. Une telle limite ne met toutefois pas en cause la réussite de l'intercession. C'est en effet une limite qui menace non pas tant la réussite proprement dite de l'intercession que la concrétisation subséquente de ses effets. Or cela n'est plus du ressort ni de l'intercesseur, ni de l'attribution du sujet-compétent. Au moment où Amasyah rejette le prophète, les intercessions de ce dernier ont déjà par deux fois connu le succès. L'intercession se joue en effet tout entière entre l'intercesseur et le sujet-compétent.

AVANT DE CONCLURE

En tant qu'intercession prophétique, celle d'Amos a ceci de remarquable qu'elle concentre en elle l'essentiel de l'intercession prophétique: de Moïse à Jérémie, de l'établissement de l'Alliance au rejet du peuple élu, du seuil de la Terre promise au seuil de la déportation et de l'exil à Babylone. On a vu en effet que l'intercession d'Amos évoque en de nombreux points celle de Moïse. Amos est ainsi le seul, avec Moïse, à avoir obtenu, par son intercession, que Yahvé se repente. Tout comme il est le seul, avec Jérémie cette fois, à se voir en quelque sorte empêcher d'intercéder. Il faut encore noter que, et bien qu'on puisse parler à son propos d'intercession dédoublée, le fait qu'Amos intercède par deux fois signale malgré tout le passage de l'unité au pluriel. Comme Moïse et Jérémie, Amos est un intercesseur à répétitions. Si le livre d'Amos est aux origines de l'intercession prophétique et sacrée, c'est également parce qu'il condense l'essentiel de l'intercession prophétique dans la vie du peuple élu entre l'Exode et l'Exil, et pas seulement parce qu'il est le livre le plus ancien à voir l'émergence de l'intercession dans le texte biblique. Ce dernier fait laisse d'ailleurs entendre que, d'un point de vue historique, l'intercession sacrée soit née dans les milieux prophétiques. Le canon biblique adopte ce point de vue dans la mesure où

²²⁶ Voir à ce sujet A. SCHENKER, «Gerichtsverkündigung...», pp. 220-221.

²²⁷ Cf. IBID., pp. 232-233.

la première occurrence, dans la Bible, du mot נָבִיא, «prophète», figure en Gn 20,7 et y est appliqué à Abraham au moment précis où celui inter-cède²²⁸. De plus, dans la mesure où l'intercession d'Amos a été suscitée par Yahvé et où elle est décrite comme un procédé accepté et reconnu qu'il n'est pas besoin de légitimer, l'intercession apparaît telle une pratique témoignant déjà d'une longue tradition antérieure.

En ce qui concerne enfin le rapport à l'intercession profane, force est de constater que l'intercession sacrée d'Amos ne se distingue guère de l'intercession profane. Non seulement elles ressortissent toutes deux au même procédé et à la même structure de base, mais elles se rejoignent en outre dans la plupart des composantes et éléments contingents: la présence d'informations décisives, l'existence de liens privilégiés, le fait de plaider pour un coupable, la solidarité comme ressort principal, le recours à l'argumentation, une situation défavorable de vie ou de mort, une intervention pour annuler une menace, un sujet-compétent qui est aussi un opposant, des lois et décisions divines qui sont dépassées, le plan de Dieu comme critère ultime du succès, le succès lui-même, etc. La seule différence majeure tient dans le fait que l'intercession sacrée signale un paroxysme par rapport à l'intercession profane: personnages et situation défavorable le sont tous «par excellence». Le prophète est intercesseur par excellence car Yahvé est sujet-compétent par excellence (il a le savoir-faire et le pouvoir-faire absolus), car le peuple d'Israël – et avec lui le monde habité – est le bénéficiaire par excellence (la solidarité de l'intercesseur s'étend là à la multitude), car la destruction de toute vie est la situation défavorable «par excellence». En Amos, l'intercession sacrée apparaît comme l'application des potentialités de l'intercession profane.

²²⁸ Cf. A.B. RHODES, p. 124.

CONCLUSION

Le regard posé par ce travail sur la question des origines à propos de l'intercession sacrée dans la Bible hébraïque, a été triple. Il s'agissait surtout, en premier lieu, de proposer une explication de l'origine de l'intercession sacrée à partir de ce qu'on peut appeler son «Sitz im Leben», c'est-à-dire à partir de l'intercession profane en tant que réalité anthropologique relationnelle. C'est en effet une pratique de la vie sociale courante que d'intervenir les uns pour les autres et aussi de se servir les uns des autres. Dans un second temps, il fallait comparer les résultats de l'examen de l'intercession profane avec un exemple d'intercession sacrée. La perspective s'est faite là historique puisqu'il devenait naturel, dans le cadre d'un travail qui se pose la question des origines de l'intercession sacrée, de choisir comme «échantillon» d'intercession sacrée le texte qui voit la tradition de l'intercession sacrée émerger pour la première fois dans la Bible, à savoir Amos.

Le primat des personnes

Un premier constat s'impose en guise de préliminaire: dans l'examen des différents cas d'intercession, profane ou sacrée, l'étude des personnages a occupé une place prépondérante. Il n'est en effet pas possible de faire l'impasse sur eux. Sans les personnes et les relations qui les unissent, l'intercession est impensable. Elle n'a donc rien d'un procédé mécanique.

À un autre niveau, la présence des personnes s'est généralement révélée déterminante¹ dans la mesure où l'intercession est précisément une pratique dans laquelle le poids particulier – social, relationnel ou affectif – d'une personne est mis dans la balance en faveur d'un tiers.

Le «Sitz im Leben»

En premier lieu, il s'agissait donc d'abord de montrer qu'il est possible de proposer une autre explication au recours à l'intercession sacrée dans la Bible hébraïque, que celle qui voit dans la pratique de cette intercession l'expression ou la survivance d'anciens rites superstitieux ou magiques. À l'aide d'une analyse patiente et attentive d'une série d'exemples d'intercessions profanes, il a été dès lors possible de dégager un ensemble de

¹ À l'exception toujours de Bethsabée en 1R 2. .

constantes et d'indices qui signalent que l'origine de l'intercession sacrée doit être trouvée dans la pratique commune de l'intercession profane telle que la présentent les récits bibliques².

En outre, l'analyse des exemples d'intercessions profanes à travers des instruments fournis par l'analyse narrative, a permis d'établir une manière de phénoménologie – elle-même narrative – de l'intercession au moyen, au départ déjà, d'une définition de l'intercession applicable aussi bien à l'intercession sacrée qu'à l'intercession profane. L'étude d'un cas d'intercession sacrée a, ensuite, permis de constater que cette dernière peut être analysée à l'aide des mêmes instruments narratifs et que, de ce point de vue-là, l'intercession sacrée est un procédé qui fonctionne en tout point sur le modèle de l'intercession profane, compte tenu des variables qu'un tel modèle peut comporter.

Le recours à l'intercession sacrée peut dès lors être expliqué par le fait que là également, pour l'intercession sacrée comme pour bien d'autres aspects de la religion biblique, «les relations religieuses avec Dieu ont été pensées à partir des relations humaines»³. De nombreux indices dans les récits d'intercession profane ont révélé que le texte biblique lui-même est averti du procédé. C'est du reste un grand nombre d'intercessions profanes qui a été mis en évidence dans la Bible hébraïque, laquelle s'attarde d'ailleurs sur le phénomène en le détaillant abondamment. Le parallèle entre réalité racontée et réalité sociale, souligne ainsi la valeur accordée à cette pratique qu'est l'intercession, et invite à découvrir un second parallèle, celui qui se crée entre l'intercession profane et l'intercession sacrée. De fait, les valeurs mises en jeu dans l'intercession profane sont des valeurs relationnelles de premier ordre et donc susceptibles d'exprimer une religion fondée sur les notions relationnelles d'élection et d'alliance. Il devient dès lors possible de proposer une origine de l'intercession sacrée, dans la Bible hébraïque, qui ne soit pas forcément à chercher dans les domaines du magique, mais plutôt dans celui des rapports sociaux.

Et, comme les relations humaines en question – celles mises en jeu par le phénomène de l'intercession – sont de tous les temps et tous les lieux, l'intercession sacrée acquiert, à son tour, une validité permanente. Phénoménologiquement, l'intercession est alors probablement une réalité humaine, anthropologique ou sociale, aussi vieille que l'humanité elle-

² Il ne s'agit pas de répéter ici les conclusions qu'on peut tirer de l'examen des textes bibliques relatant une intercession profane; qu'on veuille bien se reporter, ci-dessus, au chapitre intitulé «L'intercession profane: résultats».

³ A. GEORGE, p. 20.

même⁴. Si la relation avec Dieu qu'est l'intercession sacrée a été pensée à partir d'une réalité anthropologique universelle et atemporelle, il n'est guère étonnant de constater la permanence de l'intercession à travers les âges⁵. De fait, intervenir en faveur d'autrui, faire intervenir un médiateur mieux placé que soi, sont des pratiques liées au fait que l'homme est et reste un «animal» social pour lequel comptent les relations interpersonnelles. Aussi bien l'utilité de l'intercession est-elle attestée depuis la littérature antique jusqu'à celle contemporaine, et ce dans les cultures les plus diverses⁶.

Une perspective historique

Il n'est donc pas nécessaire de situer le recours à l'intercession sacrée à l'intérieur d'une quelconque évolution de la religion. La lettre de Jacques, en Jc 5,14, demande ainsi que l'on continue de prier pour les malades. Le fait que l'intercession apparaisse, en Am 7, dans le texte prophétique reconnu comme étant le plus ancien ne signifie alors pas que l'intercession appartienne à un stade archaïque – qui serait par conséquent magique – de la religion, mais plutôt qu'elle est fondamentalement inhérente à cette réalité selon laquelle l'homme est donc un «animal» social. C'est du reste ce qu'observe là le second regard posé, dans ce travail, sur la question des origines au sujet de l'intercession dans la Bible hébraïque. L'intercession sacrée est ainsi associée à l'origine même du prophétisme tel qu'il apparaît dans le texte biblique et semble même être née dans le milieu prophétique parce qu'elle appartient à l'essence des relations entre les hommes et leur Dieu qui s'est révélé en se communiquant aux hommes par l'intermédiaire de médiateurs, aux premiers rangs desquels figurent les prophètes. Que l'intercession d'Amos semble aller de soi, qu'elle ne manifeste pas le besoin de justifier sa présence, renvoie même cette l'intercession sacrée à un «avant» de la parole prophétique écrite.

C'est d'ailleurs là que réside une des clefs qui permettent de comprendre en quoi l'intercession sacrée, dans la Bible hébraïque, est avant tout un événement de communication et de dialogue, et non pas une manipulation ma-

⁴ Voir E. AURELIUS, p. 203.

⁵ On peut relever, à cet égard, que la question des anthropomorphismes à propos de Dieu n'a pas très bonne presse auprès des exégètes. Au sujet des intercessions d'Amos et de Moïse, nombreux sont ainsi les commentateurs qui liquident le fait que Yahvé se soit «repenti» à la suite de ces intercessions, en taxant une telle réaction d'anthropomorphique.

⁶ À titre d'exemples, cf. HOMÈRE, *Iliade* (Chant I, 1-26); ou HÉRODOTE, *L'enquête*. (Livre III, 53); puis CAO XUEQIN, *Le Rêve dans le pavillon rouge* (*Hong lou meng*).I. Paris, 1981, pp. 744-746; F. OYONO, *Le Vieux nègre et la médaille*. Paris, 1956, pp. 31-32; G. GARCÍA MÁRQUEZ, *La Mala Hora*. Paris, 1962, pp. 207-208; ou encore P.D. JAMES, *Mort d'un expert*. Paris, 1989, pp. 69-73.

gique. On a en effet constaté que l'intercession est systématiquement un effort de persuasion effectué à l'aide d'une argumentation. Le succès de l'intercession ne dépend ainsi nullement d'un pouvoir particulier de l'intercesseur qu'il serait seul à détenir, si ce n'est de la capacité qu'a ce dernier à argumenter et de sa proximité du sujet-compétent. La question de l'accès privilégié n'est toutefois pas une question de pouvoir, mais bien plus de relation, de communication, voire de savoir: c'est parce que Dieu se communique, se choisit un interlocuteur à qui il révèle son intention de mettre à mal Israël, que l'interlocuteur en question se trouve en mesure d'intercéder. Comme pour l'intercession profane, il faut être au courant de l'existence d'une menace si on veut la parer. Dans le cas de l'intercession sacrée, il faut être informé de cette menace par Dieu lui-même. L'efficacité de l'intercession ne dépend donc pas de pouvoirs particuliers, mais est la résultante d'un système de communication composé d'informations et de dialogues. L'intercession est, par définition, un récit dont l'événement est un argument, c'est-à-dire un dialogue. En ce sens, l'intercession est une réponse parfaitement adéquate à un Dieu qui a choisi de se révéler aux hommes par la parole, en dialoguant avec eux. Dans une telle perspective, argumenter avec Dieu signifie et exprime un profond respect envers ce sujet-compétent qu'est Dieu. C'est prendre Dieu au mot, à ses propres paroles⁷, tout en reconnaissant que le succès de la démarche dépend finalement, et malgré tout, de son bon vouloir à lui⁸.

Il n'est pas surprenant dès lors de voir, ailleurs, Yahvé pousser parfois son interlocuteur à intercéder. Dieu sait que l'intercession révèle, chez l'homme, des qualités de première valeur. Dans ce sens, si le succès de l'intercession dépend d'une qualité de l'intercesseur, c'est, outre l'habileté à argumenter, le don de soi en faveur de son prochain⁹. Il ne s'agit donc en aucun cas de pouvoirs spéciaux ou secrets. En outre, du fait que l'intercession sacrée puisse parfois rencontrer le succès sans qu'il soit question d'une quelconque conversion préalable ou subséquente de ses bénéficiaires, il n'est pas nécessaire de conclure qu'on ait affaire en de tels cas à des intercessions archaïques et, par voie de conséquence, quasi magiques¹⁰.

⁷ Là, L. VISCHER, p. 26, a raison.

⁸ Cf. D. AP-THOMAS, p. 228.

⁹ On peut là être d'accord avec J. MAUCLINE, «Jesus Christ as Intercessor.» In: *ExpT* 64 (1953), p. 356, qui écrit que, la parole étant l'extension de la personnalité, la prière du juste peut avoir une haute valeur d'intercession.

¹⁰ Contre F. HESSE, p. 19; ou H.-P. STÄHLI, «פלל...», p. 429, qui estiment que c'est précisément la conversion des bénéficiaires de l'intercession sacrée qui a permis à cette dernière de se débarrasser des connotations magiques qu'elle avait au départ.

Comme pour l'intercession profane, il est possible d'intercéder auprès de Dieu avec succès pour un coupable qui ne le mérite pourtant pas. Un seul peut alors sauver une multitude, même pécheresse (que la multitude en question puisse ensuite refuser les faveurs acquises par l'intercession, cela concerne – on l'a vu – une étape ultérieure à l'intercession). Le succès de l'intercession repose ainsi sur une argumentation et une relation. La qualité de l'intercesseur joue donc également un rôle déterminant. Cela ne signifie cependant pas nécessairement, en revanche, que d'autres accès à Dieu soient exclus. La Bible hébraïque connaît, en Lv 4-5 par exemple, les sacrifices cultuels pour le péché, accessibles à tout fidèle. L'intercession profane ne prétend du reste pas non plus à l'exclusivité. Ainsi, en Gn 44, tout autre frère de Benjamin que Juda aurait pu, en principe, intervenir. Du reste, l'intercession ne manque pas d'affinités avec ces domaines connexes que le sont le droit et la jurisprudence appliqués aux relations avec Dieu, ainsi que le culte¹¹. Ce sont là autant de perspectives qui restent à explorer en lien avec l'intercession sacrée.

¹¹ R. LE DÉAUT, «Aspects de l'intercession dans le judaïsme ancien.» In: *JStJud* 1 (1970), p. 48; ou N. JOHANSSON, p. 43, soulignent le lien entre l'intercession et la plaidoirie juridique; tandis que P.A.H. DE BOER, *De voorbede...*, p. 220; et F. HESSE, p. 18, insistent sur ses similitudes avec le culte.

BIBLIOGRAPHIE

L'intercession

- R. ALBERTZ, «עֲרַר 'tr beten.» In: *THAT* II, 385-386.
- D.R. AP-THOMAS, «Notes on Some Terms Relating to Prayer.» In: *VT* 6 (1956) 225-241.
- E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament.* Lund, 1988.
- J. de BACIOCCHI, «Intercession.» In: G. JACQUEMET (éd.), *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain.* V. Paris, 1962, 1870-1873.
- S.E. VALENTINE, *Prayer in the Bible. The Drama of Divine-Human Dialogue.* Minneapolis, MN, 1993.
- , «Prayers for Justice in the Old Testament.» In: *CBQ* 51 (1989) 597-616.
- , «The Prophet As Intercessor: A Reassessment.» In: *JBL* 103 (1984) 161-173.
- J.B. BAUER, «Intercession.» In: *IBID.* (ed.), *Sacramentum Verbi. An Encyclopedia of Biblical Theology. II.* New York, 1970, 398-399.
- J.B. BERNARDIN, *The Intercession of Our Lord.* New York, 1933.
- A. BERLIN, «On the Meaning of *pll* in the Bible.» In: *RB* 96 (1989) 345-351.
- O. BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften.* Leiden, 1963.
- L.D. BEVAN, «Intercession.» In: J. ORR et al. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopaedia. III.* Grand Rapids, MI, 1980 [1929], 1484-1487.
- W. BRUEGGEMANN, «Amos' Intercessory Formula.» In: *VT* 19 (1969) 385-399.
- M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia greca. Studi sul vocabolario dei LXX.* Roma, 1992.
- D.M. CRUMP, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts.* Tübingen, 1992.
- P.A.H. DE BOER, *De voorbede in het Oude Testament.* (OTS), Leiden, 1943.
- , «The Counsellor.» In: M. NOTH – D.W. THOMAS (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Professor Harold Henry Rowley in Celebration of his Sixty-Five Birthday, 24 March 1955.* *VT Supp.* 3. Leiden, 1969, 42-71.

- L. DUNLOP, *The Intercessions of Moses: A Study of the Pentateuchal Traditions* [Diss.]. (Pontifical Biblical Institute), Rome, 1970.
- J.A. FITZMYER, «Biblical Data on the Veneration, Intercession, and Invocation of Holy People.» In: H.G. ANDERSON – J.F. STAFFORD – J.A. BURGESS (ed.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*. Augsburg – Minneapolis, MN, 1992, 135-147 & 364-367.
- G. FOHRER, «Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte in Jer 14,2-15,2.» In: L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1982, 77-86.
- A. GEORGE, «Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie.» In: *BSFEM* 23 (1966) 19-35.
- E.S. GERSTENBERGER, «עָתָר, 'ātar, אֶתָּר, 'ātār.» In: *TWAT* VI, 489-491.
- , «פִּלּ, pll, תְּפִלָּה, tēpillāh, פְּלִלִים, pēlilīm, פְּלִלָּה, pēlilāh, פְּלִלִי, pēlilī, פְּלִלִיָּה, pēlilijjāh.» In: *TWAT* VI, 606-617.
- M.D. GOLDMAN, «The Root פִּל and its Connotation with Prayer.» In: *ABR* 3 (1953), 1-6.
- M. GREENBERG, *Biblical Prose Prayer*. Berkeley, CA, 1983.
- , «Moses' Intercessory Prayer (Exod. 32:11-13, 31-32; Deut. 9:26-29).» In: *EcYbTantur* 1977-1978, 21-35.
- H. GREEVEN, «προσεύχομαι, προσευχή.» In: *TWNT* II, 806-808.
- K. HEINEN, *Das Gebet im Alten Testament. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur hebräischen Gebetsterminologie*. Roma, 1971 (pp. 13-60: «Das Verbum Hitpallel. A. Hitpallel = „Fürbitte einlegen“, „fürbitten“»).
- A.S. HERBERT, «The Prophet as Intercessor.» In: *BaptQ* 13 (1949) 76-80.
- J. HERRMANN, «εὐχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή. C. Das Gebet im AT:» In: *TWNT* II, 782-799.
- H.W. HERTZBERG, «Sind die Propheten Fürbitter?» In: E. WÜRTHWEIN – O. KAISER (Hrsg.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Artur Weiser zum 70. Geburtstag am 18. 11. 1963 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Göttingen, 1963, 63-74.
- F. HESSE, *Die Fürbitte im Alten Testament*. Erlangen, 1951.
- E. JACOB, «Prophètes et intercesseurs.» In: M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (éd.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*. Paris, 1981, 205-217.
- J. JEREMIAS, «Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament.» In: *EvTh* 31 (1971) 305-322.

- N. JOHANSSON, *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprecher für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*. Lund, 1940.
- E. KALT, «Fürbitte.» In: IBID., *Biblisches Reallexikon. Erster Band*. Paderborn – Wien – Zürich, 1938, 576-577.
- B. KIRSCHNER – M. JOSEPH, «Fürbitte.» In: G. HERLITZ – B. KIRSCHNER (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. II*. Berlin, 1928, 848-849.
- N. KLAES, *Stellvertretung und Mission*. Essen, 1968.
- R. LE DÉAUT, «Aspects de l'intercession dans le judaïsme ancien.» In: *JStJud* 1 (1970) 35-57.
- E. LENGELING, «Fürbitte.» In: *LThK* IV, 461-462.
- G. LOHFINK, «Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets.» In: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Bittgebet – Testfall des Glaubens*. Mainz, 1978, 19-31.
- A.J. MACLEAN, «Intercession (Liturgical).» In: J. HASTINGS (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics. VII*. New York, 1951, 385-388.
- P.J. MAHONEY, «Intercession.» In: *New Catholic Encyclopedia. VII*. Washington, DC, 1966, 566-567.
- P. MAIBERGER, «פָּגָא' *pāgā'*, פִּגְגָּא' *pægā'*, מִפְּגָא' *mipgā'*.» In: *TWAT* VI, 501-508.
- R. MARTIN-ACHARD, «Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament.» In: IBID. et al. (éd.), *La Figure de Moïse. Écriture et relectures*. Genève, 1978, 9-30.
- MATTES, «Fürbitte.» In: H.J. WEBER – B. WELTE (Hrsg.), *Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Viertes Band*. Freiburg im Breisgau, 1850, 255-262.
- J. MAUCLINE, «Jesus Christ as Intercessor.» In: *ExpT* 64 (1953) 855-860.
- W.G. MOST, «The Nature of Mary's Intercession. Its Scriptural Basis.» In: *Marian Studies* 22 (1971) 27-48.
- J. MUILENBURG, «The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33: 1a, 12-17).» In: P.R. ACKROYD – B. LINDARS (ed.), *Words and Meanings. Essays Presented to David Winton Thomas on His Retirement from the Regius Professor of Hebrew in the University of Cambridge, 1968*. Cambridge, 1968, 159-181.
- M.-J. NICOLAS, «Intercession.» In: M. VILLER et al. (éd.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire. VII/2*. Paris, 1971, 1858-1870.
- T.C. O'BRIEN, «Intercession.» In: P.K. MEAGHER et al. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Religion. F-N*. Washington, DC – Philadelphia, 1979, 1819.
- H. G. REVENTLOW, *Gebet im Alten Testament*. Stuttgart, 1986 (pp. 228-264: «Die Fürbitte.»).

- , *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*. Gütersloh, 1963 (pp. 140-205: «Das Fürbittamt des Propheten»).
- A.B. RHODES, «Israel's Prophets as Intercessors.» In: A.L. MERRILL – T.W. OVERHOLT (ed.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*. Pittsburgh, 1977, 107-128.
- T.B. SCANNELL, «Intercession (Mediation).» In: C.G. HERBERMANN et al. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*. VIII. New York, 1910, 70-72.
- J. SCHARBERT, «Fürbitte.» In: H. HAAG (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*. Einsiedeln – Zürich – Köln, 1968, 501.
- , «Fürbitte.» In: M. GÖRG – B. LANG (Hrsg.), *Neues Bibel-Lexikon*. I. Zürich, 1988-1991, 712-713.
- , «Die Fürbitte im Alten Testament.» In: R. BEER – A. LEIDL – K. MÜHLEK – F. SCHRÖGER (Hrsg.), »Diener in Eurer Mitte«. *Festschrift für Dr. Antonius Hoffmann, Bischof von Passau, zum 75. Geburtstag*. Passau, 1984, 91-109.
- , «Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testaments.» In: *TGl* 50 (1960) 321-338.
- , *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*. Freiburg – Basel – Wien, 1964.
- A. SCHENKER, *Chemins bibliques de la non-violence*. Chambray-lès-Tours, 1987.
- , *L'eucarestia nell'Antico Testamento*. Milano, 1977.
- E.A. SPEISER, «The Stem *PLL* in Hebrew.» In: *JBL* 82 (1963) 301-306.
- H.-P. STÄHLI, «פָּלַל *pll* hitp. beten.» In: *THAT* II, 427-432.
- A. STRUS, «Geremia – Profeta di preghiera e di intercessione.» In: *Sales* 43 (1981) 531-550.
- J.G. TASKER, «Intercession.» In: J. HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*. VII. New York, 1951, 382-385.
- H. URNER, «Fürbitte.» In: K. GALLING (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft*. II. Tübingen, 1958, 1170-1172.
- C. VAGAGGINI, «Intercessione.» In: P. PASCHINI et al. (ed.), *Enciclopedia cattolica*. VII. Città del Vaticano, 1951, 75-78.
- L. VISCHER, *Intercession*. Geneva, 1980.
- R.S. WALLACE, «Intercession.» In: G.W. BROMILEY et al. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia. Fully Revised, Illustrated, In Four Volumes*. II. Grand Rapids, 1982, 858-859.

C. WELTE, «Fürbitte.» In: M. BUCHBERGER (Hrsg.), *Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. I.* Freiburg im Breisgau, 1907, 1562-1563.

Les textes

AA. VV., «Pesquisa preliminar sobre Raab (Js 2,1-21; 6,17-25).» In: *EBib* 29 (1991) 40-46.

G.C. AALDERS, *Genesis. Volume II.* Grand Rapids, MI – St. Catharines, Ont., 1981.

F.-M. ABEL, «L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab.» In: *RB* 57 (1950) 321-330.

———, «Les stratagèmes dans le Livre de Josué.» In: *RB* 56 (1949) 321-339.

E. ACHTEMEIER, *Jeremiah.* Atlanta, 1987.

J.S. ACKERMAN, «Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2.» In: *JBL* 109 (1990) 41-60.

P.R. ACKROYD, «Amos 7:14.» In: *ExpT* 68 (1956-57) 94.

———, *The First Book of Samuel.* (CBC), Cambridge, 1971.

———, *The Second Book of Samuel.* (CBC), Cambridge – London – New York – Melbourne, 1977.

———, «The Succession Narrative (so-called).» In: *Int* 35 (1981) 383-396.

J.-M. ADAM, *Le texte narratif. Traité d'analyse textuelle des récits.* Paris, 1985.

Z. ADAR, *The Book of Genesis. An Introduction to the Biblical World.* Jerusalem, 1990.

G.W. AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion.* Lund, 1963.

J.O. AKAO, «Yahweh and *Mal'ak* in the Early Traditions of Israel: A Study of the Underlying Traditions of Yahweh/Angel Theophany in Exodus 3.» In: *IBS* 12 (1990) 72-85.

D. ALEIXANDRE, «Profetas alcanzados y “alterados” por Dios.» In: *Sal Terrae* 78 (1990) 93-106.

L.C. ALLEN, *Psalms. 101-150.* (WBC), Waco, TX, 1983.

L. ALONSO SCHÖKEL, «David y la mujer de Tecua: 2 Sm 14 como modelo hermenéutico.» In: *Bib* 57 (1976) 192-205.

———, *Giuseppe e i suoi fratelli.* Brescia, 1994.

———, *Manuale di poetica ebraica.* Brescia, 1989.

L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. Introducciones y comentario. I. Isaías, Jeremías.* Madrid, 1980.

- , *Profetas. Introducciones y comentario. II. Ezequiel – Doce profetas menores – Daniel – Baruc – Carta de Jeremías*. Madrid, 1980.
- R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1981.
- Y. AMIT, «“The Glory of Israel Does Not Deceive or Change His Mind”: On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative.» In: *Proof* 12 (1992) 201-212.
- S. AMSLER, «Amos.» In: E. JACOB – C.-A. KELLER – S. AMSLER, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*. Neuchâtel, 1965, 157-247.
- S. AMSLER – J. ASURMENDI – J. AUNEAU – R. MARTIN-ACHARD, *Les prophètes et les livres prophétiques*. Paris, 1985.
- F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1991.
- A.A. ANDERSON, *2 Samuel*. (WBC), Dallas, 1989.
- N.-E.A. ANDREASEN, «The Role of the Queen Mother in Israelite Society.» In: *CBQ* 45 (1983) 179-194.
- A.L. ASH, *Jeremiah and Lamentations*. Abilene, TX, 1987.
- A.G. AULD, *Amos*. Sheffield, 1986.
- , *Joshua, Judges, and Ruth*. Philadelphia, 1984.
- , *I & II Kings*. Philadelphia, 1986.
- A. BACH, «The Pleasure of Her Text.» In: *USQR* 43 (1989) 41-58.
- R. BACH, «Erwägungen zu Amos 7,14.» In: J. JEREMIAS – L. PERLITT, (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, 1981, 203-216.
- E.M. BALANCIN – I. STORNILOLO, *Como ler o livro de Amós. A denúncia da injustiça social*. São Paulo, 1991.
- J.G. BALDWIN, *Esther. An Introduction and Commentary*. (The Tyndale Old Testament Commentaries), Oxford, 1984.
- , *The Message of Genesis 12-50. From Abraham to Joseph*. Downers Grove, IL, 1986.
- , *1 and 2 Samuel. An Introduction and Commentary*. Leicester – Downers Grove, IL, 1988.
- H. BARDTKE, *Das Buch Esther*. Gütersloh, 1963.
- S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*. (JSOT Supp. 70), Sheffield, 1989.
- A. BARTAL, «The Art of Narration in the Scroll of Esther.» In: *DD* 14/3 (1986), 152-156.
- G. BARTCZEK, *Prophetie und Vermittlung. Zur litterarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos*. Frankfurt am Main – Bern – Cirencester (UK), 1980.

- D. BARTHÉLÉMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. Fribourg – Göttingen, 1982.
- R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture. Suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris, 1953 & 1972.
- E. BELLEFONTAINE, «Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14.4-21.» In: *JSOT* 38 (1987) 47-72.
- Z. BEN-BARAK, «The Status and Right of the *gebîrâ*.» In: *JBL* 110 (1991) 23-34.
- S.B. BERG, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*. Missoula, MT, 1979.
- W.J. BERGEN, «The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy.» In: R.B. COOTE (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*. Atlanta, 1992, 127-137.
- U. BERGES, *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*. Würzburg, 1989.
- A. BERLIN, «Characterization in Biblical Narrative: David's Wives.» In: *JSOT* 23 (1982) 69-85.
- M. BIČ, *Das Buch Amos*. Berlin, 1969.
- E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible. Jonah / Daniel / Koheleth / Esther*. New York, 1967.
- E.J. BICKERMAN, «Notes on the Greek Book of Esther.» In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 20 (1950) 101-133.
- R. BICKERT, «Die List Joabs und der Sinneswandel Davids. Eine dtr bearbeitete Einschaltung in die Thronfolgerzählung: 2 Sam. xiv 2-22.» In: J.A. EMERTON (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. (VT Supp. 30), Leiden, 1979, 30-51.
- B.C. BIRCH, «Number.» In: G.W. BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia. Volume Three*. Grand Rapids, 1986, 556-561.
- P.A. BIRD, «The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts.» In: *Semeia* 46 (1989) 119-139.
- R. BISHOP, «Naaman: His Life and Times.» In: *BibIll* 16 (1989) 30-32.
- A.W. BLACKWOOD, *Commentary on Jeremiah*. Waco, TX, 1977.
- R. BLANCHET et al., *Jérémie. Un prophète en temps de crise*. Genève, 1985.
- J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*. Philadelphia, 1983.
- O. BLOCH – W. von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris, 1975.
- E. BLUM, «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition.» In: A. de PURY (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq pre-*

- miers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes.* Genève, 1989, 271-295.
- L. BOADT, *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum.* (OTM), Wilmington, DE, 1982.
- H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage.* Neukirchen-Vluyn, 1984.
- , «Überlegungen zur Josephsgeschichte.» In: J. HAUSMANN – H.J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 60. Geburtstag.* Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, 35-45.
- R.G. BOLING, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary. Introduction by Ernest G. Wright.* (AB), Garden City, NY, 1982.
- W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction.* Chicago – London, 1983.
- J.W.H. BOS, *Ruth, Esther, Jonah.* Atlanta, 1986.
- P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti.* (AnBib), Roma, 1986.
- P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos.* Paris, 1994.
- S. BREITBART, «The Akedah – A Test of God.» In: *DD* 15 (1986-1987) 19-28.
- C. BREMOND, *Logique du récit.* Paris, 1973.
- G. BRESSAN, *Samuele.* Torino – Roma, 1960.
- M. BRETTLER, «The Structure of 1 Kings 1-11.» In: *JSOT* 49 (1991) 87-97.
- J. BREUER, *The Book of Jeremiah. Translation and Commentary.* New York – Jerusalem, 1988.
- J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes.* (AB). Garden City, NY, 1965.
- G. BRIN, «The Story of the Birthright of Jacob's Sons [Hebr.].» In: *Tarbiz* 48 (1978/79), 1-8.
- L.H. BROCKINGTON, *Ezra, Nehemiah and Esther.* Aylesbury, Bucks., 1969.
- L. BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics Against Baal Worship.* Leiden, 1968.
- F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic.* Oxford, 1967 [1907].
- W. BRUEGGEMANN, «At the Mercy of Babylon: A Subversive Rereading of the Empire.» In: *JBL* 110 (1991) 3-22.
- , «David and His Theologian.» In: *CBQ* 30 (1968) 156-181.
- , *David's Truth in Israel's Imagination and Memory.* Philadelphia, 1985.
- , *First and Second Samuel.* Louisville, KY, 1990.

- , *Genesis*. Atlanta, 1982.
- , *To Build, To Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1991.
- , *1 Kings*. Atlanta, 1982.
- , *2 Kings*. Atlanta, 1982.
- M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg, 1984.
- H. BÜCKERS, *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther*. Freiburg, 1953.
- K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*. Tübingen – Leipzig, 1902.
- C.F. BURNEY, *The Book of Judges. With Introduction and Notes. And Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings. With an Introduction and Appendix*. New York, 1970 [1910].
- T.C. BUTLER, *Joshua*. (WBC), Waco, TX, 1983.
- C.V. CAMP, «The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?» In: *CBQ* 43 (1981) 14-29.
- K.M. CAMPBELL, «Rahab's Covenant. A Short Note on Joshua ii 9-21.» In: *VT* 22 (1972) 243-244.
- A. CAQUOT, «Un point difficile du discours de la Téqoïte (II Samuel 14,13-15).» In: D. GARRONE – F. ISRAEL (a cura di), *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*. Brescia, 1991, 15-30.
- A. CAQUOT – P. de ROBERT, *Les Livres de Samuel*. Genève, 1994.
- R.A. CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Stockholm – Göteborg – Uppsala, 1964.
- R.P. CARROLL, *Jeremiah*. Sheffield, 1989.
- , *Jeremiah. A Commentary*. London, 1986.
- W. CASPARI, *Die Samuelbücher. Mit Sacherklärungen versehen*. Leipzig, 1926.
- H. CAZELLES, «Note sur la composition du rouleau d'Esther.» In: H. GROSS – F. MUSSNER (Hrsg.), *Lex tua veritas: Festschrift für Hubert Junker*. Trier, 1961, 17-29.
- , «La vie de Jérémie dans son contexte national et international.» In: P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*. Leuven, 1981, 21-39.
- J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse*. Paris, 1948.
- B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London, 1979.
- M. CHILTON CALLAWAY, «Telling the Truth and Telling Stories. An Analysis of Jeremiah 37-38.» In: *USQR* 44 (1991) 253-265.
- R.E. CLEMENTS, *Jeremiah*. Atlanta, 1988.

- D.J.A. CLINES, *Ezra, Nehemiah, Esther*. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984.
- , *The Esther Scroll. The Story of the Story*. (JSOT Supp. 30), Sheffield, 1984.
- G.W. COATS, *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story*. Washington, 1976.
- , *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature*. (FOTL), Grand Rapids, 1983.
- , «Parable, Fable and Anecdote. Storytelling in the Succession Narrative.» In: *Int* 35 (1981) 368-382.
- J.B. COFFMAN, *Commentary on Joshua*. Abilene, TX, 1988.
- M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB), New York, 1988.
- R.J. COGGINS – S.P. RE'EMI, *Israel Among the Nations. A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah, and Esther*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1985.
- A. COHEN, *Joshua – Judges. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London, 1965.
- R.L. COHN, «Form and Perspective in 2 Kings V.» In: *VT* 33 (1983) 171-184.
- A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie. Traduction et commentaire*. Paris, 1920.
- C. CONROY, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*. Roma, 1978.
- , «A Literary Analysis of 1 Kings I 41-53, with Methodological Reflections.» In: J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca*. (VT Supp. 36), Leiden, 1985, 54-66.
- , *1-2 Samuel, 1-2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*. (OTM), Wilmington, DE, 1983.
- R.B. COOTE, *Amos Among the Prophets. Composition and Theology*. Philadelphia, 1981.
- C.H. CORNILL, *Das Buch Jeremia. Erklärt*. Leipzig, 1905.
- B. COSTACURTA, «Implicazioni semantiche di alcuni casi di *Qere-Ketib*.» In: *Bib* 71 (1990) 226-239.
- , *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. (AnBib 118), Roma, 1988.
- A.E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch. Second English Edition Revised in Accordance with the Twenty-Eighth German Edition (1909)*. Oxford, 1910.
- J. CRAGHAN, *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*. (OTM), Wilmington, DE, 1982.

- J.L. CRENSHAW, «Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature.» In: *JBL* 88 (1969) 129-142.
- R.S. CRIPPS, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos. The Text of the Revised Version. Edited with Introduction, Notes & Excursuses*. New York – Toronto, 1929.
- F.M. CROSS, «A Response to Zakovitch's "Successful Failure of Israelite Intelligence"». In: S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta, 1990, 99-104.
- F. CRÜSEMAN, «Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz.» In: J. HAUSMANN – H.J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 60. Geburtstag*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, 69-79.
- , *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn, 1978.
- R.C. CULLEY, «Stories of the Conquest: Joshua 2, 6, 7 and 8.» In: *HAR* 8 (1984) 25-44.
- E.R. DALGLISH, «Ebed-Melch.» In: D.N. FREEDMAN et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. II*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, p. 259.
- L. DÄLLENBACH, *The Mirror in the Text*. Chicago, 1989.
- J.C. DANCY – W.J. FUERST – R.J. HAMMER, *The Shorter Books of the Apocrypha. Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel, and Prayer of Manasseh*. (CBC), Cambridge, 1972.
- R. DAVIDSON, *Jeremiah. Volume 2. And Lamentations*. Philadelphia, 1985.
- J.J. DAVIS – J.C. WHITCOMB, *Israel From Conquest to Exile. A Commentary on Joshua – 2 Kings*. Grand Rapids, MI, 1989.
- A. DEISSLER, *Zwölf Propheten. Hosea – Joël – Amos*. Würzburg, 1985.
- L. DELEKAT, «Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung.» In: F. MAASS (Hrsg.), *Das ferne ind nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, am 30. November 1966 gewidmet*. Berlin, 1967, 26-36.
- M. DE ROCHE, «Yahweh's *rib* against Israel: A Reassessment of the So-Called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets.» In: *JBL* 102 (1983), 563-574.
- S.J. DeVRIES, *1 Kings*. (WBC), Waco, TX, 1985.
- É. DHORME, *La Bible. Ancien Testament. I & II*. Paris, 1956 & 1959.
- P.E. DHORME, *Les Livres de Samuel*. Paris, 1909.

- B.-J. DIEBNER, «Le Roman de Joseph en Israël. Un midrash post-exilique de la Tora.» In: O. ABEL – F. SMYTH, *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*. Paris, 1992, 55-71.
- W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*. Neukirchen-Vluyn, 1989.
- R.H. DILDAY, *1, 2 Kings*. (CC), Waco, TX, 1987.
- R.B. DILLARD, *2 Chronicles*. (WBC), Waco, TX, 1987.
- W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift*. (SBM), Stuttgart, 1968.
- W. DOMMERSHAUSEN – G. KRINETZKI, *Esther. Hoheslied*. Würzburg, 1980.
- H. DONNER, «Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament.» In: R. von KIENLE et al. (Hrsg.), *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet*. Heidelberg, 1959, 105-145.
- , *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*. Heidelberg, 1976.
- P. DRIJVERS, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*. Paris, 1958.
- G.R. DRIVER, «Problems and Solutions.» In: VT 4 (1954) 225-245.
- S.R. DRIVER, *The Book of Genesis. With Introduction and Notes*. London, 1943.
- , *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*. Oxford, 1960.
- B. DUHM, *Das Buch Jeremia. Erklärt*. Tübingen – Leipzig, 1901.
- J.M. DURAND, «Les écrits mésopotamiens.» In: A. BARUCQ – A. CAQUOT – J.M. DURAND – A. LEMAIRE – E. MASSON, *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*. Paris, 1986, 107-155.
- W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testament. Teil 3. Gott und Mensch*. Leipzig, 1939.
- O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento. Volume II. Analisi dei libri dell'Antico Testamento – 1*. Brescia, 1980.
- , *Introduzione all'Antico Testamento. Volume III. Analisi dei libri dell'Antico Testamento – 2*. Brescia, 1982.
- J. ELLUL, *The Politics of God and the Politics of Man*. Grand Rapids, MI, 1972.
- C.L. FEINBERG, *Jeremiah. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1982.
- J. FICHTNER, *Das erste Buch von den Königen*. Stuttgart, 1964.
- J.A. FITZMYER, «Some Notes on Aramaic Epistolography.» In: JBL 93 (1974) 201-225.
- J.W. FLANAGAN, «Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2.» In: JBL 91 (1972) 172-181.

- J.P. FLOSS, *Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2. I. Text, Schichtung, Überlieferung*. St. Ottilien, 1982.
- , *Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2. II. Komposition, Redaktion, Intention*. St. Ottilien, 1986.
- J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Volume I. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*. Assen, 1981.
- , *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Volume II. The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*. Assen – Dover, NH, 1986.
- , *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen – Amsterdam, 1975.
- , «Saul and David: Crossed Fates.» In: *BRev* 5,3 (1989) 20-32.
- G. FOHRER, «Prophetie und Magie.» In: *ZAW* 78 (1966) 25-47.
- J.D. FOWLER, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*. (JSOT Supp. 49), Sheffield, 1988.
- M.V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther*. Columbia, SC, 1991.
- J. de FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*. Roma, 1964.
- H. FREEDMAN, *Jeremiah. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London, 1961.
- D.N. FREEDMAN – B.E. WILLOUGHBY, « מַלְאָכִים mal'āk:» In: *TWAT* IV, 887-904.
- H. FREY, *Das Buch der Führung. Kapitel 36-50 des ersten Buch Mose*. Stuttgart, 1964.
- K.D. FRICKE, *Das zweite Buch von den Königen*. Stuttgart, 1972.
- R.E. FRIEDMAN, *Who Wrote the Bible?* Englewood Cliffs, NJ, 1987.
- A. FRISCH, «Structure and its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12.24).» In: *JSOT* 51 (1991) 3-14.
- V. FRITZ, *Das Buch Josua*. Tübingen, 1994.
- W.J. FUERST, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations. The Five Scrolls*. (CBC), Cambridge, 1975.
- F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*. Paris, 1934.
- A. GAMPER, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte*. Innsbruck, 1966.
- S. GAROFALO, *Il Libro dei Re*. Torino – Roma, 1960.
- M. GARSIEL, «Puns upon Names as a Literary Device in 1 Kings 1-2.» In: *Bib* 72 (1991) 379-386.

- , *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*. Ramat-Gan (ISR), 1985.
- J. GARSTANG, *Joshua, Judges*. London, 1931.
- R.D. GEHRKE, *1 and 2 Samuel*. St. Louis – London, 1968.
- A. GELIN, «Josué. Traduit et commenté.» In: L. PIROT – A. CLAMER (éd.), *La Sainte Bible. III*. Paris, 1949, 5-133.
- A.-M. GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*. Paris, 1989.
- G. GERLEMAN, *Esther*. Neukirchen-Vluyn, 1982.
- , «Studien zu Esther. Stoff – Struktur – Stil – Sinn.» In: *BS* 48 (1966) 1-48.
- F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1907.
- L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*. V. Philadelphia, 1955.
- S. GOLDMAN, «Narrative and Ethical Ironies in Esther.» In: *JSOT* 47 (1990) 15-31.
- , *Samuel. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London – Jerusalem – New York, 1949.
- R. GORDIS, *Megillat Esther. The Masoretic Hebrew Text with Introduction, New Translation and Commentary*. New York, 1974.
- , «Religion, Wisdom and History in the Book of Esther – A New Solution to an Ancient Crux.» In: *JBL* 100/3 (1981) 359-388.
- , «Studies in the Esther Narrative.» In: *JBL* 95 (1976) 43-58.
- R.P. GORDON, «David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26.» In: *TynB* 31 (1980) 37-64.
- , *1 & 2 Samuel*. Sheffield, 1984.
- , *I & II Samuel. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1988.
- M. GÖRG, «Jeremia zwischen Ost und West (Jer 38,1-6). Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils.» In: L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1982, 121-136.
- , *Josua*. Würzburg, 1991.
- C.J. GOSLINGA, *Joshua, Judges, Ruth*. Grand Rapids, MI, 1986.
- N.K. GOTTWALD, *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*. New York – Evanston – London, 1964.
- W.W. GRASHAM, «The Theology of the Book of Esther.» In: *RestQ* 16 (1973) 99-111.
- J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*. (NCB), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1986.

- , *I & II Kings. A Commentary. Second, Fully Revised Edition.* London, 1975.
- L.J. GREENSPOON, «Rahab (Person).» In: D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. Volume 5.* New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, 611-612.
- E.L. GREENSSTEIN, «A Jewish Reading of Esther.» In: J. NEUSNER – B.A. LEVINE – E.S. FRERICHS (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel.* Philadelphia, 1987, 225-243.
- A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale.* Paris, 1986.
- P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation.* Paris, 1972.
- H. GRESSMANN, «The Oldest History Writing in Israel.» In: D.M. GUNN (ed.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923.* (JSOT, Supp. 116), Decatur, GA, 1991, 9-58.
- N. GRIMAL, *Histoire de l'Égypte ancienne.* Paris, 1988.
- K.R.R. GROS LOUIS, «The Difficulty of Ruling Well: King David of Israel.» In: *Semeia* 8 (1977) 15-33.
- B. GROSSFELD, *The Two Targums of Esther. Translated, with Apparatus and Notes.* Collegeville, MN, 1991.
- M.I. GRUBER, «The Many Faces of Hebrew *ns'pnym* 'lift up the face' .» In: *ZAW* 95 (1983) 252-260.
- J. GUEST, *Jeremiah, Lamentations.* (CC), Waco, TX, 1988.
- H. GUNKEL, *Genesis. Übersetzt und erklärt.* Göttingen, 1966 [1901].
- D.M. GUNN, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story.* (JSOT Supp 14), Sheffield, 1980.
- , *The Story of King David. Genre and Interpretation.* (JSOT Supp. 6), Sheffield, 1978.
- , «Traditional Composition in the "Succession Narrative".» In: *VT* 26 (1976) 214-229.
- K. GUTBROD, *Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel.* Stuttgart, 1958.
- P. HAAS, «"Die He Shall Surely Die." The Structure of Homicide in Biblical Law.» In: *Semeia* 41 (1988) 67-87.
- G. HADDAD, «An Ethiopian Officer Forces the Hand of King Zedekiah: Jeremiah 38: 1-13.» In: *NESTR* 5 (1982) 58-62.
- H. HAGAN, «Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2.» In: *Bib* 60 (1979) 301-326.
- E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos. A Commentary.* New York, 1970.
- V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50.* Grand Rapids, MI, 1995.

- E.J. HAMLIN, *Inheriting the Land. A Commentary on the Book of Joshua*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1983.
- C. HARDMEIER, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*. (BZAW), Berlin – New York, 1990.
- M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*. Paris, 1986.
- W.R. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. (ICC), Edinburgh, 1910.
- R.K. HARRISON, *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL, 1973.
- , «Leprosy.» In: G.A. BUTTRICK et al. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. III*. New York – Nashville, TN, 1962, 111-112.
- P. HAUPT, «Critical Notes on Esther.» In: *American Journal of Semitic Languages and Literature*. 24 (1907-1908) 97-186.
- C. HAURET, *Amos et Osée*. Paris, 1970.
- M. HÄUSL, *Abishag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2*. St. Ottilien, 1993.
- J. HAUSMANN, «סָלַח *sālāḥ*, סָלַח *sallāḥ*, סָלַח *šēlīḥāḥ*.» In: *TWAT V*, 859-867.
- J.H. HAYES, *Amos. The Eighth-Century Prophet*. Nashville, TN, 1988.
- J.H. HAYES – J.M. MILLER (ed.), *Israelite and Judean History*. Philadelphia, 1977.
- R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. Wilmington, DE, 1987.
- P. HEINISCH, *Das Buch Genesis. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1930.
- J. HELLER, «Die Priesterin Raab.» In: *ComViat* 8 (1965) 113-117.
- , «Drei Wundertaten Elisab.» In: *ComViat* 2 (1959) 83-85.
- G. HENTSCHEL, «Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5).» In: L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1982, 11-21.
- , *1 Könige*. Würzburg, 1984.
- , *2 Könige*. Würzburg, 1985.
- , *1 Samuel*. Würzburg, 1994.
- A.S. HERBERT, *Genesis 12-50. Introduction and Commentary*. London, 1962.
- V. HERNTRICH, *Amos, der Prophet Gottes*. Göttingen, 1941.
- S. HERRMANN, *Jeremia. Der Prophet und das Buch*. Darmstadt, 1990.
- W. HERRMANN, *Ester im Streit der Meinungen*. Frankfurt am Main – Bern – New York, 1986.

- , «Mercatores mandatu missi. Ein Beitrag zum Verständnis der Einheiten "Fünf" und "Zehn" in der kanonischen und deuterokanonischen Literatur des Alten Testament.» In: *ZAW* 91 (1979) 329-338.
- H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth. Übersetzt und erklärt.* Göttingen, 1959.
- H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher.* Göttingen, 1956.
- H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel.* Philadelphia, 1964.
- A.J. HESCHEL, *The Prophets.* New York, 1962.
- D.R. HILLERS, «Amos 7,4 and Ancient Parallels.» In: *CBQ* 26 (1964) 221-225.
- M. HILTON – G. MARSHALL, *The Gospels and Rabbinic Judaism. A Study Guide.* Hoboken, NJ, 1988.
- W. HINZ, *Das Reich Elam.* Stuttgart, 1964.
- F. HITZIG, *Die zwölf kleinen Propheten.* Leipzig, 1863.
- T.R. HOBBS, «Naaman.» In: D.N. FREEDMAN et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary. Volume 4.* New York, NY – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, 967-968.
- , *2 Kings.* (WBC), Waco, TX, 1985.
- Y. HOFFMANN, «Did Amos Regard Himself as a *Nabi*?» In: *VT* 27 (1977) 209-212.
- J. HOFTIJZER, «David and the Tekoite Woman.» In: *VT* 20 (1970) 419-444.
- W.L. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52.* Minneapolis, MN, 1989.
- , *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25.* Philadelphia, PA, 1986.
- G. HÖLSCHER, «Zum Ursprung der Rahabsage.» In: *ZAW* 38 (1919/20) 54-57.
- A. van HOONACKER, *Les douze petits prophètes. Traduits et commentés.* Paris, 1908.
- L. HOPPE, *Joshua, Judges. With an Excursus on Charismatic Leadership in Israel.* (OTM), Wilmington, DE, 1982.
- F. HORST, «Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten.» In: *EvTh* 20 (1960) 193-205.
- D.A. HUBBARD, *Joel and Amos. An Introduction and Commentary.* Leicester, 1989.
- R.L. HUBBARD, *First and Second Kings.* Chicago, IL, 1991.
- F.B. HUEY, *Jeremiah. Lamentations.* Nashville, TN, 1993.
- J.A. HUFFMAN, *Joshua.* (CC), Waco, TX, 1986.
- W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style For Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel.» In: *JBL* 92 (1973) 211-233.

- , *Joseph and His Family. A Literary Study*. Columbia, SC, 1988.
- J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*. (NCB), London, 1971.
- T. ISHIDA, «Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis.» In: IBID. (ed.), *Studies in the period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the Interbational Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*. Winona Lake, IN, 1982, 175-187.
- J.J. JACKSON, «David's Throne: Patterns in the Succession Story.» In: *CJT* 11 (1965) 183-195.
- E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel – Paris, 1955.
- J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1993.
- , *Studies in the Text of Jeremiah*. Cambridge, MA, 1973.
- H.J.L. JENSEN, «Desire, Rivalry and Collective Violence in the 'Succession Narrative'.» In: *JSOT* 55 (1992) 39-59.
- J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*. Neukirchen-Vluyn, 1975.
- D. JOBLING, «Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1-46.» In: *JBL* 95 (1976) 367-376.
- , *The Sense of Biblical Narrative. Three Structural Analyses in the Old Testament (I Samuel 13-31, Numbers 11-12, I Kings 17-18)*. (JSOT, Supp. 7), Sheffield, 1978.
- D.R. JONES, *Jeremiah*. (NCB), Grand Rapids, MI, 1992.
- G.H. JONES, *1 and 2 Kings. Volume I. 1 Kings 1-16:34*. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984.
- , *1 and 2 Kings. Volume II. 1 Kings 17:1 – 2 Kings 25:30*. (NCB), Grand Rapids, MI – London, 1984.
- K. JONGELING, «Joab and the Tekoite Woman.» In: *JbEOL* 30 (1987-88) 116-122.
- P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique. Réimpression photomécanique* (1987). Rome, 1923.
- O. KAISER, «Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids.» In: *ETL* 64 (1988) 5-20.
- , «David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16-20. Ein Versuch.» In: *ETL* 66 (1990) 281-296.
- A.S. KAPELRUD, «King David and the Sons of Saul.» In: *Numen Supp.* 4 (1959) 294-301.
- N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37--50*. Münster – New York, NY, 1990.
- C.F. KEIL, *The Books of the Kings*. Grand Rapids, MI, 1950 [1876].

- , *Genesis und Exodus*. Giessen – Basel, 1983 [1878].
- , *Die zwölf kleinen Propheten*. Giessen – Basel, 1985 [1888].
- C.A. KELLER, «שבֹּעַ sb` ni. Giurare.» In: E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Volume secondo*. Casale Monferrato (AL), 1982, 772-779.
- M. KESSLER, «Jeremiah Chapters 26-45 Reconsidered.» In: *JNES* 27 (1968) 81-88.
- D. KIDNER, *Genesis. An Introduction and Commentary*. Chicago, 1967.
- N. KLAUS, «Abigail's Speech – A Literary Analysis [Hebr.].» In: *BMik* 32 (1987-88) 320-330.
- R.W. KLEIN, *1 Samuel*. (WBC), Waco, TX, 1983.
- G.N. KNOPPERS, *Two Nations Under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Volume 1. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*. Atlanta, 1993.
- M. KOBİK, «La guérison de Naaman.» In: *Christus* 33 (1986) 357-370.
- L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. I. Dritte Auflage*. Leiden, 1967.
- W.T. KOOPMANS, «The Testament of David in 1 Kings II 1-10.» In: *VT* 41 (1991) 429-449.
- H. KREMERS, «Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament. Eine Untersuchung der „biographischen“ Berichte im Jeremiabuch.» In: *EvTh* 13 (1953) 122-140.
- H.T. KUIST, *The Book of Jeremiah*. Atlanta, 1977.
- T. LAETSCH, *Bible Commentary. Jeremiah*. Saint Louis, MO, 1965.
- F. LANGLAMET, «Josué, II, et les traditions de l'Hexateuque.» In: *RB* 78 (1971) 161-183, 321-354.
- , «Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois, I-II.» In: *RB* 83 (1976) 321-379, 481-528.
- , «Rahab.» In: L. PIROT – A. ROBERT – H. CAZELLES – A. FEUILLET (éd.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément. Tome Neuvième*. Paris, 1979, 1065-1092.
- N. LEIBOWITZ, *Studies in Bereshit (Genesis). In the Contexte of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. Jerusalem, 1974.
- K.A. LEIMBACH, *Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1936.
- A. LEMAIRE, «Note sur le titre bn hmlk dans l'Ancien Israël.» In: *Sem* 29 (1979) 59-65.
- N.P. LEMCHE, «David's Rise.» In: *JSOT* 10 (1978) 2-25.
- E.A. LESLIE, *Jeremiah. Chronologically Arranged, Translated, and Interpreted*. New York, NY – Nashville, TN, 1954.

- C. van LEUWEN, *Amos*. Nijkerk, 1985.
- J.D. LEVENSON, «I Samuel 25 as Literature and as History.» In: *CBQ* 40 (1978) 11-28.
- J.D. LEVENSON – B. HALPERN, «The Political Import of David's Marriages.» In: *JBL* 99 (1980) 507-518.
- T.J. LEWIS, «The Ancestral Estate (נַחֲלָה אֲבוֹתָיו) in 2 Samuel 14:16.» In: *JBL* 110 (1991) 597-612.
- É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française. IV. Édition intégrale*. Paris, 1964.
- J. LIMBURG, «Amos 7:4: A Judgment with Fire?» In: *CBQ* 35 (1973) 346-349.
- E. LIPINSKI, *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*. Brussel, 1965.
- J. LIPPL – J. THEIS, *Die zwölf kleinen Propheten. 1. Hälfte: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1937.
- J.A. LOADER, «Esther as a Novel with Different Levels of Meaning.» In: *ZAW* 90 (1978) 417-421.
- N. LOHFINK, «חֲרָם haram חֲרָם heræm.» In: *TWAT* III, 192-213.
- B.O. LONG, «Historical Narrative and the Fictionalizing Imagination.» In: *VT* 35 (1985) 405-416.
- , «Wounded Beginnings: David and Two Sons.» In: *IBID.* (ed.), *Images of Man and God. Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield, 1981, 26-34.
- , *1 Kings. With an Introduction to Historical Literature*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1984.
- , *2 Kings*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1991.
- R.E. LONGACRE, *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*. Winona Lake, IN, 1989.
- E.I. LOWENTHAL, *The Joseph Narrative in Genesis*. New York, 1973.
- V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*. Leiden, 1951.
- G.C. MACHOLZ, «Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung.» In: *ZAW* 84 (1972) 157-182.
- P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*. (AB). Garden City, NY, 1980.
- , *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. (AB). Garden City, NY, 1984.
- , «“Plots, True or False.” The Succession Narrative as Court Apologetic.» In: *Int* 35 (1981) 355-367.
- , «Some Holy War Vocabulary in Joshua 2.» In: *CBQ* 33 (1971) 228-231.

- D.J. McCARTHY, «The Theology of Leadership in Joshua 1-9.» In: *Bib* 52 (1971) 165-175.
- J.G. McCONVILLE, *Ezra, Nehemiah, and Esther*. Philadelphia, 1985.
- , «Narrative and Meaning in the Books of Kings.» In: *Bib* 70 (1989) 31-49.
- E.M. McGUIRE, «The Joseph Story: A Tale of Son and Father.» In: B.O. LONG (ed.), *Images of Man and God. Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield, 1981, 9-25.
- W. McKANE, «Notes and Studies. A Note on Esther IX and 1 Samuel XV.» In: *JThS* 12 (1961) 260-261.
- , *I & II Samuel. Introduction and Commentary*. London, 1963.
- H. McKEATING, *The Books of Amos, Hosea and Micah*. (CBC), Cambridge, 1971.
- D.A. McKENZIE, «Judicial Procedure at the Town Gate.» In: *VT* 14 (1964) 100-104.
- M. MAHER, *Genesis*. (OTM), Wilmington, DE, 1982.
- G. MAIER, *Das Buch Esther*. Wuppertal, 1987.
- E.H. MALY, *The World of David and Solomon*. Englewood Cliffs, NJ, 1966.
- E.A. MARTENS, *Jeremiah*. Scottdale, PA – Kitchener, Ontario, 1986.
- K. MARTI, *Das Dodekapropheten*. Tübingen, 1904.
- R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence*. Genève, 1984.
- , «Problèmes soulevés par l'étude de l'histoire biblique de Joseph (Genèse 37-50).» In: *RTPhil* (1972) 94-102.
- R. MARTIN-ACHARD – S.P. RE'MI, *God's People in Crisis. A Commentary on the Book of Amos and a Commentary on the Book of Lamentations*. (ITC), Edinburgh – Grand Rapids, MI, 1984.
- A. MARX, «Rahab, prostituée et prophétesse. Josué 2 et 6.» In: *ETR* 55 (1980) 72-76.
- J. MAUCLINE, *1 and 2 Samuel*. (NCB), London, 1971.
- R.G. MAY, «Toward an Objective Approach to the Book of Jeremiah: The Biographer.» In: *JBL* 61 (1942) 139-155.
- J.L. MAYS, *Amos. A Commentary*. Philadelphia, 1968.
- A. MEINHOLD, *Das Buch Esther*. (ZB), Zürich, 1983.
- , «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I.» In: *ZAW* 87 (1975) 306-324.
- , «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II.» In: *ZAW* 88 (1976) 72-93.
- , «Zu Aufbau und Mitte des Estherbuches.» In: *VT* 33 (1983) 435-445.

- A.R. MILLARD, «The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text.» In: *JBL* 96 (1977) 481-488.
- C.M. MILLER, *First and Second Kings*. Abilene, TX, 1991.
- J.M. MILLER – G.M. TUCKER, *The Book of Joshua*. (CBC), Cambridge, 1974.
- P.D. MISCALL, *1 Samuel. A Literary Reading*. Bloomington, IN, 1986.
- R.W.L. MOBERLY, *Genesis 12-50*. Sheffield, 1992.
- G. MOLIN, «^CEbed-Melek, der Kuschit. Bemerkungen zu Jer. 38, 7 – 13 und 39, 15 – 18.» In: R.G. STIEGNER (Hrsg.), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*. Graz, 1981, 219-223.
- , «Die Stellung der G^obirah im Staate Juda.» In: *ThZ* 10 (1954) 161-175.
- P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*. Neukirchen-Vluyn, 1991.
- L. MONLOUBOU, *Amos et Osée. Sainteté de justice, sainteté d'amour*. Paris, 1964.
- J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*. (ICC), Edinburgh, 1951.
- C.A. MOORE, «A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther.» In: *ZAW* 79 (1967) 351-358.
- , *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary*. (AB). Garden City, NY, 1977.
- , *Esther. Introduction, Translation and Notes*. (AB). Garden City, NY, 1971.
- , «On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther.» In: *JBL* 92 (1973) 382-393.
- , *Studies in the Book of Esther*. New York, 1982.
- R.D. MOORE, *God Saves. Lessons from the Elisha Stories*. (JSOT, Supp. 95), Sheffield, 1990.
- W.L. MORAN, «The Repose of Rahab's Israelite Guests.» In: *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60° compleanno da allievi, colleghi, amici*. Genova, 1967, 273-284.
- J. MORGENSTERN, *Amos Studies. Parts I, II, and III. Volume One*. Cincinnati, OH, 1941.
- , *The Book of Genesis. A Jewish Interpretation*. New York, 1965.
- , «David and Jonathan.» In: *JBL* 78 (1959) 322-325.
- J.-P. MORLEY, «Esther et le monothéisme.» In: O. ABEL – F. SMYTH, *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*. Paris, 1992, 207-212.
- J.A. MOTYER, *The Message of Amos. The Day of the Lion*. Leicester – Downers Grove, IL, 1974.
- H. MOWVLEY, *The Books of Amos & Hosea*. London, 1991.

- L. MONLOUBOU, *Amos et Osée. Sainteté de justice, sainteté d'amour*. Paris, 1964.
- H.-P. MÜLLER – O. KAISER – J.A. LOADER, *Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Esther*. (ATD), Göttingen, 1992.
- J. MUILENBURG, «Baruch the Scribe.» In: L.G. PERDUE – B.W. KOVACS (ed.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*. Winona Lake, IN, 1984, 229-245.
- E. MUNK (éd.), *Le Pentateuque en cinq volumes, suivis des Haphtaroth avec Targoum Onqelos. Accompagné du commentaire de Rachi, traduit en français par J. Bloch, I. Salzer, E. Munk, E. Gugenheim. Tome I – La Genèse*. Paris, 1964.
- L.M. MUNTINGH, «The Role of Joab in the Succession Narrative.» In: W.C. van WYK (ed.), *Studies in the Succession Narrative*. Pretoria, 1986.
- R.E. MURPHY, *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*. (FOTL), Grand Rapids, MI, 1981.
- L. NARE, «La fraternité dans l'Ancien Testament. Essai de relecture africaine.» In: *CBA* 4 (1988) 2-18.
- A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Paris, 1981.
- R.D. NELSON, *First and Second Kings*. Atlanta, 1987.
- M.L. NEWMAN, «Rahab and the Conquest.» In: J.T. BUTLER – E.W. CONRAD – B.C. OLLENBURGER (ed.), *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*. (JSOT Supp. 37), Sheffield, 1985, 167-181.
- J.D. NEWSOME, *1 Samuel. 2 Samuel*. Atlanta, 1982.
- E.W. NICHOLSON, *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*. (CBC), Cambridge – London – New York, 1975.
- G.G. NICOL, «The Wisdom of Joab and the Wise Woman of Tekoa.» In: *StuTh* 36 (1982) 97-104.
- S. NIDITCH, *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*. Chico, CA, 1985.
- S.I.L. NORIN, *Sein Name allein ist hoch. Das Jwh-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte*. Malmö, 1986.
- M. NOTH, *Das Buch Josua*. Tübingen, 1971.
- , *Exodus. A Commentary*. Philadelphia, 1962.
- , «God, King, and Nation in the Old Testament.» In: *IBID.*, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia, 1967, 145-178.
- , *Könige. 1. Teilband. I Könige 1-16*. (BKAT), Neukirchen-Vluyn, 1983.

- , «The Laws in the Pentateuch: Their Assumption and Meaning.» In: IBID., *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia, 1967, pp. 1-107.
- F. NÖTSCHER, *Das Buch Jeremias. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1934.
- , *Zwölfprophetenbuch oder kleine Propheten*. Würzburg, 1948.
- W. NOWACK, *Die kleinen Propheten. Übersetzt und erklärt*. Göttingen, 1903.
- , *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*. Göttingen, 1902.
- L.J. OGILVIE, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*. (CC), Dallas, 1990.
- B. OTZEN, «בְּלִיעַל.» In: TWAT I, 654-658.
- S. PAGÁN, *Esdras, Nehemías y Ester*. (CBH), Miami, FL, 1992.
- S. PANIMOLLE, «Amore.» In: P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo (MI), 1988, 35-64.
- D. PARDEE, «An Overview of Ancient Hebrew Epistolography.» In: *JBL* 97 (1978) 321-346.
- K.I. PARKER, «Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11.» In: *JSOT* 42 (1988) 19-27.
- , «Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11.» In: *JSOT* 53 (1992) 75-91.
- L.B. PATON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. (ICC), Edinburgh, 1908.
- D. PATRICK, *Old Testament Law*. Atlanta, GA, 1985.
- D. PATTE, «Speech Act Theory and Biblical Exegesis.» In: *Semeia* 41 (1988) 85-102.
- S. PAUL, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*. (Hermeneia), Minneapolis, MN, 1991.
- D.F. PAYNE, *I & II Samuel*. Philadelphia, 1982.
- J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture. I-II*. London – Copenhagen, 1926.
- , *Israel. Its Life and Culture. III-IV*. London – Copenhagen, 1947.
- A. PENNA, *Geremia*. Torino – Roma, 1952.
- L.G. PERDUE, «'Is There Anyone Left of The House of Saul...?' Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative.» In: *JSOT* 30 (1984) 67-84.
- V. PHILIPS LONG, *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*. Atlanta, 1989.
- W. PLAUTZ, «Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament.» In: *ZAW* 74 (1962) 9-30.

- K.-F. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*. Göttingen, 1978.
- R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part One. Deuteronomy. Joshua. Judges*. New York, 1980.
- , *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two. 1 Samuel*. San Francisco, 1989.
- H.D. PREUSS, «מִלְחָמָה, לָחָם» In: *TWAT IV*, 913-926
- , *Theologie des Alten Testaments. Band 2. Israels Weg mit JHWH*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992.
- O. PROCKSCH, *Die Genesis. Übersetzt und erklärt*. Leipzig – Erlangen, 1924.
- V. PROPP, *Morphologie du Conte*. Paris, 1965 & 1970.
- G. von RAD, «Die falschen Propheten.» In: *ZAW 51* (1933) 109-120.
- , *La Genèse*. Genève, 1968.
- , «Josephsgeschichte und ältere Chokma.» In: *Congress Volume. Copenhagen 1953*. (VT Supp. 1), Leiden, 1953, 120-127.
- , «Naaman: A Critical Retelling.» In: *IBID.*, *God at Work in Israel*. Nashville, TN, 1980, 47-57.
- , *Théologie de l'Ancien Testament. I. Théologie des traditions historiques d'Israël*. Genève, 1963.
- , *Théologie de l'Ancien Testament. II. Théologie des traditions prophétiques d'Israël*. Genève, 1967.
- , «The Story of Joseph.» In: *IBID.*, *God at Work in Israel*. Nashville, TN, 1980, 19-35.
- G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume III° (101-150)*. Bologna, 1985.
- D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*. Leiden, 1970.
- M. REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*. Würzburg, 1979.
- , *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*. Würzburg, 1982.
- H. REIMER, *Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos*. Stuttgart, 1992.
- G.A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, IN, 1986.
- H.G. REVENTLOW, *Das Amt des Propheten bei Amos*. Göttingen, 1962.
- , *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*. Gütersloh, 1963.
- P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*. Paris, 1991.
- J. RICARDOU, *Le Nouveau Roman*. Paris, 1978.
- G. RICE, *Nations under God. A Commentary on the Book of 1 Kings*. (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1990.

- , «Two Black Contemporaries of Jeremiah.» In: *JRelTh* 32 (1975) 95-109.
- P. RIESSLER, *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch. Nach dem Urtext übersetzt und erklärt.* Rottenburg a. N., 1911.
- H. RINGGREN – O. KAISER, *Das Hohe Lied / Klagelied. Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt.* Göttingen, 1981.
- P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées. III.* Paris, 1969.
- A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible. Tome I. Introduction générale. Ancien Testament.* Tournai, 1959.
- G. ROBINSON, *Let Us Be Like the Nations. A Commentary on the Books of 1 and 2 Samuel.* (ITC), Grand Rapids, MI – Edinburgh, 1993.
- J. ROBINSON, *The First Book of Kings.* (CBC), Cambridge, 1972.
- , *The Second Book of Kings.* (CBC), Cambridge – London – New York – Melbourne, 1976.
- T.H. ROBINSON – F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha. Nahum bis Maleachi.* Tübingen, 1954.
- A. ROFÉ, «Classes in the Prophetical Stories: Didactic Legenda and Parable.» In: *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers.* (VT Supp. 26), Leiden, 1974, 143-164.
- , «The Classification of the Prophetical Stories.» In: *JBL* 89 (1970) 427-440.
- , *The Prophetical Stories. The Narrative about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History.* Jerusalem, 1988.
- J.S. ROGERS, «Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2.» In: *CBQ* 50 (1988) 398-413.
- T. RÖMER, «Joseph approche. Source du cycle, corpus, unité.» In: O. ABEL – F. SMYTH, *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie.* Paris, 1992, 73-85.
- H.N. RÖSEL, *The Book of Amos* [Hebr.]. Israel, 1991.
- L.A. ROSENTHAL, «Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen.» In: *ZAW* 15 (1895) 278-284.
- L. ROST, *The Succession to the Throne of David.* Sheffield, 1982.
- H. RÖTTGER, *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament.* Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas, 1978.
- D.U. ROTTZOLL, «II Sam 14,5 – eine Parallele zu Am 7,14f.» In: *ZAW* 100 (1988) 413-415.
- G. ROUILLER, «Parabole et mise en abyme.» In: P. CASETTI – O. KEEL – A. SCHENKER (éd.), *Mélanges Dominique Barthélémy. Études bibliques of-*

- feries à l'occasion de son 60^e anniversaire.* (OBO), Fribourg – Göttingen, 1981, 317-333.
- H.J. ROUTTENBERG, *Amos of Tekoa. A Study in Interpretation.* New York – Washington – Hollywood, CA, 1971.
- L. ROWLETT, «Inclusion, Exclusion and Marignality in the Book of Joshua.» In: *JSOT* 55 (1992) 15-23.
- H.H. ROWLEY, «Was Amos a Nabi?» In: J. FÜCK (Hrsg.), *Festschrift Otto Eissfeldt. Zum 60. Geburtstag. 1. September 1947. Dargebracht von Freunden und Verehrern.* Halle an der Saale, 1947, 191-198.
- W. RUDOLPH, *Jeremía.* Tübingen, 1968.
- , *Joel – Amos – Obadja – Jona. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen.* Gütersloh, 1971.
- , «Die Josefsgeschichte.» In: P. VOLZ – W. RUDOLPH (Hrsg.), *Der Elohists als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert.* (BZAW), Giessen, 1933.
- L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen.* München, 1965.
- R.D. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis.* Lewiston – Queenston – Lampeter, 1990.
- A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt. Erster Halbband. Das erste Buch der Könige.* Münster i. Westf., 1911.
- , *Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt. Zweiter Halbband. Das zweite Buch der Könige.* Münster i. Westf., 1912.
- N.M. SARNA, *Genesis.* (JPS), Philadelphia – New York – Jerusalem, 1989.
- , *Understanding Genesis.* New York – Toronto – London – Sydney, 1966.
- G. SAVRAN, «The Character as Narrator in Biblical Narrative.» In: *Proof* 5 (1985) 1-17.
- F.A. SCHAEFFER, *Joshua and the Flow of Biblical History.* Downers Grove, IL, 1975.
- C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament.* (VT Supp. 58), Leiden – New York – Köln, 1995.
- J. SCHARBERT, *Genesis 12-50.* Würzburg, 1986.
- , «Ich bin Josef, euer Bruder». *Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern, wie sie nicht in der Bibel steht.* St. Ottilien, 1988.
- A. SCHENKER, «Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten.» In: *IBID., Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien.* (OBO), Fribourg – Göttingen, 1991, 217-234.

- J. SCHILDENBERGER, *Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1941.
- , *Die Bücher Tobias, Judith und Esther. Übersetzt und erklärt*. Bonn, 1940/41.
- L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*. (BZAW), Berlin – New York, 1986.
- H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriestliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*. (BZAW), Berlin – New York, 1980.
- , *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*. Gütersloh, 1972.
- H. SCHNABL, *Die «Thronfolgeerzählung Davids». Untersuchungen zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzungen und Intention von 2Sam 21, 1-14; 9-20; 1Kön 1-2*. Regensburg, 1988.
- J. SCHREINER, *Jeremia II. 25,15 – 52,34*. Würzburg, 1984.
- , *Theologie des Alten Testaments*. Würzburg, 1995.
- S. SCHROER, *Die Samuelbücher*. Stuttgart, 1992.
- H. SCHULT, «Naamans Übertritt zum Yahwismus (2 Könige 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten.» In: *DBAT* 9 (1975) 2-20.
- H. SCHULTE, «Baruch und Ebedmelech – Persönliche Heilsorakel im Jeremia-buch.» In: *BZ* 32 (1988) 257-265.
- A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt. Erster Halbband. Das erste Buch Samuel*. Münster in Westf., 1919.
- , «Narrative Art in the Books of Samuel.» In: D.M. GUNN (ed.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*. (JSOT Supp. 116), Decatur, GA, 1991, 119-170.
- H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze*. (BZAW 114), Berlin, 1969.
- H. SCHWEIZER, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation*. Tübingen, 1991.
- R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation and Notes*. (AB), Garden City, NY, 1965.
- J.J. SCULLION, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*. Collegeville, MN, 1992.
- I.P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung*. Oslo, 1946.
- T. SEIDL, «צָרָעָה, *šāraʿat*, צָרָה, *šārûaʿ*, מִצְרָה, *mēšorāʿ*.» In: *TWAT* VI, 1127-1133.
- C.R. SEITZ, «The Crisis of Interpretation Over the Meaning and Purpose of the Exile.» In: *VT* 35 (1985) 78-97.

- , *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*. (BZAW), Berlin – New York, 1989.
- , «The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah.» In: *ZAW* (101) 1989, 3-27.
- E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch. Übersetzt und erklärt*. Leipzig – Erlangen, 1922.
- M.R. SIEGEL, «Book of Esther – A Novelle.» In: *DD* 14/3 (1986) 142-151.
- U. SIMON, «The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable.» In: *Bib* 48 (1967) 207-242.
- J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Roma, 1990.
- J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. (ICC), Edinburgh, 1912.
- I.W. SLOTKI, *Kings. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*. London, 1964.
- K.A.D. SMELIK, «De betekenis van 2 Koningen 5. Een 'Amsterdamse' benadering.» In: *GTT* 88 (1988) 98-115.
- R. SMEND, «Das Nein des Amos.» In: *EvTh* 23 (1963) 404-423.
- G.V. SMITH, *Amos. A Commentary*. Grand Rapids, MI, 1989.
- H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. (ICC), Edinburgh, 1961.
- N.H. SNAITH, *Amos, Hosea and Micah*. London, 1956.
- , *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*. London – Melbourne – Cape Town – New York – Toronto, 1958.
- J.A. SOGGIN, *Il profeta Amos. Traduzione e commento*. Brescia, 1982.
- , *Joshua. A Commentary*. Philadelphia, 1972.
- , *Storia di Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*. Brescia, 1984.
- I.J.J. SPANGENBERG, «Who is the Wise One in 2 Samuel 14:1-24?» In: W.C. van WYK (ed.), *Studies in the Succession Narrative*. Pretoria, 1986, 272-278.
- E.A. SPEISER, «“Coming” and “Going” at the “City” Gate.» In: *BASOR* 144 (1956) 20-23.
- , *Genesis. Introduction, Translation and Notes*. (AB), Garden City, NY, 1964.
- F.S. SPENCER, «The Ethiopian Eunuch and his Bible: A Social-Science Analysis.» In: *BibTB* 22 (1992) 155-165.
- W. STAERK, «Alte und neue aramäische Papyri.» In: H. GRESSMAN (ed.), *26 Altorientalische Texte zum Alten Testament*. 2d ed. Berlin- Leipzig, 1926, 451.

- H.-P. STÄHLI, *Grammatica ebraica*. Brescia, 1986.
- , *Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament*. Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas, 1978.
- , «פלל *plł hitp*. Pregare.» In: E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Volume secondo*. Casale Monferrato (AL), 1982, 384-390.
- G. STANSELL, «Honor and Shame in the David Narratives.» In: F. CRÜSEMANN – C. HARDMEIER – R. KESSLER (Hrsg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*. München, 1992, 94-114.
- J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*. Paris, 1952.
- D. STERN, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA – London, 1991.
- M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington, 1985.
- S.G. STEVENS, *Genesis. Volume 1*. Nashville, TN, 1978.
- H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1Kön 20.22 und 2 Kön 2 – 7*. St. Ottilien, 1987.
- , *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 26-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, 1992.
- H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*. Gütersloh, 1973.
- , *Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*. Gütersloh, 1994.
- F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel*. (ZB), Zürich, 1981.
- L.G. STONE, «Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua.» In: *CBQ* 53 (1991) 25-29.
- A. STRUS, *Nomen – Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*. Rome, 1978.
- D. STUART, *Hosea – Jonah*. (WBC), Waco, TX, 1987.
- S. TALMON, «Wisdom in the Book of Esther.» In: *VT* 13 (1963) 419-455.
- W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*. Neukirchen-Vluyn, 1981.
- , «Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition.» In: J. HAUSMANN – H.J. ZOBEL (Hrsg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*.

Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 60. Geburtstag. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992, 93-103.

- J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids, MI, 1980.
- B. THOROGOOD, *A Guide To the Book of Amos. With Theme Discussions on Judgement: Social Justice: Priest and Prophet*. London, 1971.
- S. TIMM, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*. Göttingen, 1982.
- E. TOD, «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah.» In: P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*. Leuven, 1981, 145-167.
- T. TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme? 2. Poétique*. Paris, 1968.
- C.C. TORREY, «The Older Book of Esther.» In: *HTHR* 37 (1944) 1-40.
- J. TOUZARD, *Le Livre d'Amos*. Paris, 1909.
- J. TREBOLLE, «Testamento y muerte de David. Estudio de historia de la recensión y redacción de I Rey., II.» In: *RB* 87 (1980) 87-103.
- G.M. TUCKER, «The Rahab Saga (Joshua 2): Some Form-Critical and Tradition-Historical Observations.» In: J.M. EFIRD (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring*. Durham, NC, 1972, 66-86.
- C. TURIOT, «La guérison de Naaman. Analyse du texte de 2 Rois 5, versets 1 à 27.» In: *SémBib* 16 (1979) 8-32.
- L.A. TURNER, *Announcements of Plots in Genesis*. (JSOT Supp. 96), Sheffield, 1990.
- J.C. VANDERKAM, «Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: A Historical and Redactional Study.» In: *JBL* 99 (1980) 521-539.
- A.M. VATER, «Narrative Patterns for the Story of Commissioned Communication in the Old Testament.» In: *JBL* 99 (1980) 365-382.
- R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*. Paris, 1958.
- , *Les institutions de l'Ancien Testament. II. Institutions militaires. Institutions religieuses*. Paris, 1960.
- , *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris, 1964.
- B. VAWTER, *Amos, Hosea, Micah. With an Introduction to Classical Prophecy*. (OTM), Wilmington, DE, 1981.
- , *On Genesis: A New Reading*. Garden City, NY, 1977.
- T. VEIJOLA, «Salomo – der Erstgeborene Bathsebas.» In: *IBID.*, *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*. Göttingen, 1990, 84-105.

- , *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung.* Helsinki, 1975.
- J. VERGOTE, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes.* Louvain, 1959.
- D. VIKANDER EDELMAN, *King Saul in the Historiography of Judah.* (JSOT Supp. 121), Sheffield, 1991.
- P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia. Übersetzt und erklärt.* Leipzig, 1928.
- H.F. VOS, *1,2 Kings.* Grand Rapids, MI, 1989.
- N.M. WALDMAN, «Two Biblical Parables: Irony and Self Entrapment.» In: *DD* 15/1 (1986) 11-18.
- R.S. WALLACE, *Elijah and Elisha. Expositions from the Books of Kings.* Grand Rapids, MI, 1957.
- G. WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift.* (BZAW), Berlin, 1971.
- J.M. WARD, «Naaman.» In: G.A. BUTTRICK et al. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. III.* New York, NY – Nashville, TN, 1962, 490.
- L. WATERMAN, «Some Historical and Literary Consequences of Probable Displacement in I Kings 1-2.» In: *JAOS* 60 (1940) 383-390.
- J.D. WATTS, *Vision and Prophecy. 1955 Faculty Lectures, Baptist Theological Seminary, Rüschlikon/ZH, Switzerland.* Leiden, 1958.
- J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66.* (WBC), Waco, TX, 1987.
- J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire.* Paris, 1984.
- F. WEINREB, *Chance. The Hidden Lord. The Amazing Scroll of Esther.* Braunton, Devon, 1986.
- H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches.* (BZAW), Berlin – New York, 1973.
- A. WEISER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten. I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Abadja, Jona, Micha. Übersetzt und erklärt.* Göttingen, 1974.
- , *Das Buch Jeremia. Übersetzt und erklärt.* (ATD), Göttingen, 1969.
- J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten. Übersetzt und erklärt.* Berlin, 1963.
- G.J. WENHAM, *Genesis 16-50.* (WBC), Dallas, 1994
- H. WERNER, *Amos.* Göttingen, 1969.
- J.W. WESSELIUS, «De wijze vrouwen in 2 Samuël 14 en 20.» In: *NTT* 45 (1991) 89-100.
- , «Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Samuel IX – 1 Kings II).» In: *VT* 40 (1990) 336-351.
- R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law.* (CRB), Paris, 1988.

- C. WESTERMANN, *Genesis. 3. Teilband, Genesis 37-50.* (BKAT), Neukirchen-Vluyn, 1982.
- , *Jeremia.* Stuttgart, 1967.
- , *Théologie de l'Ancien Testament.* Genève, 1985.
- , «עֲבָדָה `æbæd Servo.» In: E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Volume secondo.* Casale Monferrato (AL), 1982, 165-181.
- J.A. WHARTON, «A Plausible Tale. Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2.» In: *Int* 35 (1981) 341-354.
- H.C. WHITE, *Narration and Discourse in the Book of Genesis.* Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1991.
- , «Reuben and Judah: Duplicates or Complements?» In: J.T. BUTLER – E.W. CONRAD – B.C. OLLENBURGER (ed.), *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson.* (JSOT Supp. 37), Sheffield, 1985, 73-97.
- , «The Value of Speech Act Theory for Old Testament Hermeneutics.» In: *Semeia* 41 (1988) 41-63.
- R.E.O. WHITE, *The Indomitable Prophet. A Biographical Commentary on Jeremiah: The Man, the Time, the Book, the Tasks.* Grand Rapids, MI, 1992.
- R.N. WHYBRAY, *The Succession Narrative. A Study of II Sam. 9-20 and I Kings 1 and 2.* Naperville, IL, 1968.
- J.M. WIEBE, «Esther 4:14: "Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?"» In: *CBQ* 53 (1991) 409-415.
- J.T. WILLIS, *First and Second Samuel.* Austin, TX, 1982.
- R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel.* Philadelphia, 1980.
- H. WINDISCH, «Zur Rahabgeschichte.» In: *ZAW* 37 (1917-18) 188-198.
- D.J. WISEMAN, *1 and 2 Kings. An Introduction and a Commentary.* Leicester – Downers Grove, IL, 1993.
- H.W. WOLFF, *Amos the Prophet. The Man and His Background.* Philadelphia, 1973.
- , *Anthropologie des Alten Testaments.* München, 1973.
- , *Anthropology of the Old Testament.* Philadelphia, 1974.
- , *Dodekapropheten 2. Joel und Amos.* Neukirchen-Vluyn, 1969.
- , *Joel and Amos. A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos.* (Hermeneia), Philadelphia, 1977.
- L.J. WOOD, *Genesis. A Study Guide.* Grand Rapids, MI, 1975.
- M.H. WOUDESTRA, *The Book of Joshua.* Grand Rapids, MI, 1981.

- D.P. WRIGHT – R.N. JONES, «Leprosy.» In: D.N. FREEDMAN et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. 4. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, 277-282.
- E. WÜRTHWEIN, «Amos-Studien.» In: ZAW 62 (1950) 10-52.
- , *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1-16. Übersetzt und erklärt.* (ATD), Göttingen, 1977.
- , *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25. Übersetzt und erklärt.* (ATD), Göttingen, 1984.
- , *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* Zürich, 1974.
- A.S. YAHUDA, «The meaning of the Name of Esther.» In: *Journal of the Royal Asiatic Society*. (1946) 174-178.
- Y. ZAKOVITCH, «Every High Official Has a Higher One Set Over Him.» *A Literary Analysis of 2 Kings 5* [Hebr.]. Tel Aviv, 1985.
- , «Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence: A Literary-Folkloric Approach to Joshua 2.» In: S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta, 1990, 75-98.
- S. ZALEWSKI, «Adonijah's Ruse and Solomon's Wisdom [Hebr.].» In: *BMik* 57 (1973-74) 229-255.
- , «The Struggle Between Adonijah and Solomon Over the Kingdom [Hebr.].» In: *BMik* 63 (1974-75) 490-510.
- Z. ZEVIT, «A Misunderstanding at Bethel, Amos vii 12-17.» In: *VT* 25 (1975) 783-790.
- W. ZIMMERLI, «The Fruit of the Tribulation of the Prophet.» In: L.G. PERDUE – B.W. KOVACS (ed.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*. Winona Lake, IN, 1984, 349-365.
- , *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1972.
- M. ZLOTOWITZ – N. SCHERMAN, *Esther. Traduction et commentaire fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*. Paris, 1987.
- F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma, 1968.
- A.H. van ZYL, *I Samuël. Deel II*. Nijkerk, 1989.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- *AB*: The Anchor Bible (Garden City – New York, NY)
- *ABR*: Australian Biblical Review (Melbourne)
- *ATD*: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen)
- *AnBib*: Analecta Biblica (Roma)
- *ANET*: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by J.B. Pritchard (Princeton, 1950)
- *BaptQ*: Baptist Quarterly (London)
- *BASOR*: Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Jerusalem – Baghdad)
- *Bib*: Biblica (Roma)
- *BibIll*: Biblical Illustrator (Nashville, TN)
- *BibTB*: Biblical Theology Bulletin (South Orange, NJ)
- *BHS*: Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart)
- *BKAT*: Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchen-Vluyn)
- *BMik*: Bet Mikra (Jerusalem)
- *BRev*: Bible Review (Washington)
- *BS*: Biblische Studien (Stuttgart)
- *BSFEM*: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (Paris)
- *BZ*: Biblische Zeitschrift (Paderborn)
- *BZAW*: Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin – New York)
- *CBA*: Cahiers Bibliques Africains (Nairobi)
- *CBC*: Cambridge Biblical Commentary (Cambridge)
- *CBH*: Comentario Biblico Hispanoamericano (Miami, FL)
- *CBQ*: Catholic Biblical Quarterly (Washington, DC)
- *CC*: The Communicator's Commentary (Waco, TX – Dallas)
- *CJT*: Canadian Journal of Theology (Toronto)
- *ComViat*: Communio Viatorum (Praha)
- *CRB*: Cahiers de la Revue Biblique (Paris)
- *DBAT*: Dielheimer Blätter zum Alten Testament (Heidelberg)
- *DBS*: Dictionnaire de la Bible Supplément (Paris)
- *DD*: Dor le-Dor (Jerusalem)
- *DSB*: Daily Study Bible (Philadelphia)
- *EBib*: Estudos Bíblicos (Petrópolis)

- *EcYbTantur*: Ecumenical Institute Tantur Yearbook (Jerusalem)
- *EvTh*: Evangelische Theologie (München)
- *ETL*: Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven)
- *ETR*: Études Théologiques et Religieuses (Montpellier)
- *ExpT*: The Expository Times (Edinburgh)
- *FOTL*: The Forms of the Old Testament Literature (Grand Rapids)
- *GTT*: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift (Kampen, NL)
- *HAR*: Hebrew Annual Review (Columbus, OH)
- *HThR*: Harvard Theological Review (Cambridge, MA)
- *IBS*: Irish Biblical Studies (Belfast)
- *ICC*: The International Critical Commentary (Edinburgh)
- *Int*: Interpretation. A Journal of Bible and Theology (Richmond, VA)
- *ITC*: International Theological Commentary (Grand Rapids, MI – Edinburgh)
- *JAOS*: Journal of the American Oriental Society (New Haven, CT)
- *JbEOL*: Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux (Leiden)
- *JBL*: Journal of Biblical Literature (Atlanta)
- *JNES*: Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
- *JPS*: The Jewish Publication Society (Philadelphia – New York)
- *JSOT*: Journal for the Study of Old Testament (Sheffield)
- *JStJud*: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period (Leiden)
- *JRelTh*: The Journal of Religious Thought (Washington, DC)
- *JThS*: Journal of Theological Studies (Oxford)
- *LThK*: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. B.)
- *NAC*: The New American Commentary (Nashville, TN)
- *NCB*: New Century Bible Commentary (London – Grand Rapids, MI)
- *NESTR*: Near East School of Theology Review (Beirut)
- *NTT*: Nederlands Theologisch Tijdschrift ('s-Gravenhage)
- *Numen Supp.*: Numen Supplements (Leiden – New York)
- *OBO*: Orbis Biblicus et Orientalis (Fribourg – Göttingen)
- *OTS*: Oudtestamentische Studiën (Leiden)
- *OTM*: Old Testament Message (Wilmington, DE)
- *Proof*: Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History (Baltimore)
- *RAC*: Reallexikon für Antike und Christentum (Stuttgart)
- *RB*: Revue Biblique (Paris)

- *RestQ*: Restoration Quarterly (Abilene, TX)
- *RTPhil*: Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
- *Sales*: Salesianum (Roma)
- *SBM*: Stuttgarter Biblische Monographien (Stuttgart)
- *SBT*: Studies in Biblical Theology (Naperville, IL)
- *Sem*: Semitica (Paris)
- *SémBib*: Sémiotique et Bible (Paris)
- *StuTh*: Studia Theologica (Stockholm)
- *TGl*: Theologie und Glauben (Stuttgart)
- *ThZ*: Theologische Zeitschrift (Basel)
- *TynB*: Tyndale Bulletin (Cambridge)
- *THAT*: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (München – Zürich)
- *TWAT*: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart – Berlin – Köln)
- *TWNT*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
- *USQR*: Union Seminary Quarterly Review (New York)
- *VT*: Vetus Testamentum (Leiden)
- *WBC*: Word Biblical Commentary (Waco, TX – Dallas)
- *ZAW*: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
- *ZB*: Zürcher Bibelkommentare (Zürich)

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Zweite ergänzte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 pages. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 pages. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.

- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term QSR, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 pages, 24 figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.
- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT / KLAUS SEYBOLD / MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*. X–60 Seiten. 1985.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.
- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 pages. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1990. 2. verbesserte Auflage.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY / DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 pages. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 pages, 41 figures. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.
- Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1–14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.
- Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer*. XV1–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

- Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.
- Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.
- Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Bebexung, Entsühnung und Heilung*. Das Ritual der Tuunawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.
- Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel*. 114 pages with numerous illustrations and 9 plates. 1988.
- Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*. A Study and an Anthology. 200 pages, 10 pages with illustrations. 1988.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWINSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3-4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

- Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica*. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 pages. 16 pages with illustrations. 2 tables. 1991.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibel-theologische Studien. VIII–312 pages. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner ses-shaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages. 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPE: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.
- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 134 SUSANNE BICKEL: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. 360 pages. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 139 WALTER DIETRICH / MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. 616 Seiten. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.
- Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor*. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6. XII-494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. X II-304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII-436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII-228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I^{re} partie: Traduction et commentaire. XX-420 pages. II^e partie: Copie synoptique. X-169 pages, 21 cartes. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 149 PIETRO PIFFARETTI: *Et de leurs épées ils feront des socs*. Analyse littéraire et théologique d'Isaïe 2,1-5. Ca.130 pages. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHLIN / BERTRAND AEGER (hrsg.) *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993. Ca. 350 Seiten. 1996.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. Ca. 320 Seiten. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.), Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperre. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON, Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER, Tall al-Hamidiya 1, Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER, Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID Warburton, Tall al-Hamidiya Hamidiya 2, Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region, 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK, Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz, 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS, Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C., 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET, Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE, Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Notice

Les rares monographies d'envergure consacrées à la prière d'intercession telle qu'elle figure dans les Écritures, ont en quelque sorte disqualifié cette dernière dans la mesure où elles ont voulu démontrer que l'intercession biblique doit être considérée comme l'expression d'un reliquat de pratiques religieuses primitives ressortissant à la superstition et à la magie. La présente étude postule une autre origine à l'intercession. Si l'homme biblique prie Dieu en faveur d'autrui, c'est qu'il applique dans ses relations à Dieu une pratique, non pas magique ou superstitieuse, mais plus simplement anthropologique et sociale. C'est parce que l'intervention en faveur d'un tiers, parce que le recours à un tiers pour obtenir telle ou telle faveur, se révèle, dans la société des hommes, d'une grande efficacité car mettant en jeu des valeurs relationnelles et interpersonnelles de premier ordre, que l'intercession entre les hommes a été jugée digne d'exprimer une part des relations entre l'homme et Dieu. Or la Bible hébraïque – le noyau originel des Écritures – contient une série remarquable d'intercessions effectuées auprès d'êtres humains: celles de Juda (Gn 44,18-34), de Rahab (Jos 2,12-13), de Jonathan (1S 19,4-5), d'Abigaïl (1S 25,24-31), de Joab (2S 14,2-20), de Bethsabée (1R 2,20-21), du Roi d'Aram (2R 5,6), d'Ébedmélek (Jr 38,9) et d'Esther (Est 7,3-4.6). À l'aide d'une définition narrative de l'intercession, l'examen détaillé de ces textes permet de dégager une manière de phénoménologie de l'intercession entre les hommes telle qu'elle apparaît dans la Bible hébraïque, en mettant en lumière son mode de fonctionnement et, en particulier, les raisons de son succès ou de son efficacité. De multiples indices se font du reste jour qui invitent à lire ces exemples d'intercession pratiquée par les hommes entre eux, comme autant de transparents de l'intercession effectuée auprès de Dieu. L'étude d'un exemple d'intercessions bibliques adressées à Dieu, celles d'Amos (Am 7,1-6), montre que l'intercession auprès de Dieu peut être analysée au moyen des mêmes outils méthodologiques que l'intercession entre les hommes, et confirme le fait que l'intercession auprès de Dieu relève du même procédé que l'intercession entre les hommes puisque celle-ci se trouve aux origines de celle-là.

SUMMARY: *Human Intercession In The Hebrew Bible. Human Intercession At The Origin Of Intercession With God.*

Intercessory prayer – the fact of praying or intervening verbally in favor of another – such as it is presented in the Bible, is a phenomenon which has been scarcely studied up till now. That is probably due in part to the fact that the few substantial monographs dedicated to this subject have to some extent disqualified biblical intercession, seeking to demonstrate that this concept should be considered as the expression of a vestige of primitive religious practices arising out of superstition or magic. This present study postulates a different origin for intercession. If the human person in the Bible beseeches God in favor of another, he/she is using in his/her relationship with God a practice that is neither superstitious nor magical, but, put simply, anthropological and social.

Intervention in favor of a third person, recourse to a third person to obtain such and such a favor, is clearly of great effectiveness in human society because it brings into play relational and interpersonal values of the highest importance; therefore human intercession was deemed worthy of expressing a part of the relationship between God and the human person. Intercession as it practiced by human beings among themselves is the source in which we should seek the origins of intercession addressed to God. Thus the Hebrew Bible – the original nucleus of the Scriptures – contains precisely a remarkable series of intercessions among human beings. In the canonical order of the biblical books, we have the intercessions of Juda (Gen. 44:18-34), Rahab (Josh. 2:12-13), Jonathan (1Sam. 19:4-5), Abigail (1Sam. 25:24-31), Joab (2Sam. 14:2-20), Bathsheba (1Kings 2:20-21), the King of Aram (2Kings 5,6), Ebedmelek (Jer. 38:9), and Esther (Esth. 7:3-4.6). With the aid of a definition of intercession of a narrative type (genre), detailed research on these texts enables us to establish a kind of phenomenology of intercession among human beings as it appears in the Hebrew Bible, shedding light on its mode of functioning, and, in particular, on the reasons for its success and/or its effectiveness. Besides, many indications appear in the various examples of intercession practiced among human beings, which invite us to read these examples as models for intercession directed towards God. The study of an example of biblical intercessions addressed to God, those of Amos (Am. 7:1-6), demonstrates that intercession before God can be analyzed by use of the same methodological instruments as intercession among human beings, and confirms the fact that intercession before God follows the same procedure as intercession among human beings. The phenomenon is fundamentally the same because the latter is found at the origin of the former.